



ИСТОРИЯ

О. Буше-Леклерк

История гадания в античности

Греческая астрология, некромантия, орнитомантия

URSS

Академия фундаментальных исследований: история

Auguste Bouché-Leclercq

HISTOIRE DE LA DIVINATION
DANS L'ANTIQUITÉ

О. Буше-Леклерк

ИСТОРИЯ ГАДАНИЯ В АНТИЧНОСТИ

Греческая астрология, некромантия, орнитомантия

Перевод с французского
Ф. Г. Мищенко

Издание второе



URSS
МОСКВА

ББК 63.3(0)32 86.23

Буше-Леклерк Огюст

История гадания в Античности: Греческая астрология, некромантия, орнитомантия. Пер. с фр. Изд. 2-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. — 424 с. (Академия фундаментальных исследований: история.)

Предлагаемая читателю книга французского историка Огюста Буше-Леклерка (1842–1923) представляет собой часть его обширного труда, посвященного истории гадания в Античности, в которой исследуются различные виды и исторические формы ведовства у древних греков. Книга состоит из двух частей. В первой части автор рассматривает индуктивное ведовство, которое включает в себя гадание по инстинктивным движениям птиц, рыб, пресмыкающихся и человека, гадание по внутренностям животных, гадание по неодушевленным предметам, ведовство по жребиям, гадание по светилам, метеорологическое и математическое ведовство. Вторая часть книги посвящена изучению интуитивного ведовства. Рассматривается гадание по сновидениям, некромантическое гадание, а также гадание в состоянии восторженности.

Книга будет интересна как специалистам — историкам, философам, культурологам, так и широкому кругу читателей.

1-е издание выходило под заглавием
«Философия, христианство, фатализм и ведовство»

Издательство «Книжный дом "ЛИБРОКОМ"».
117335, Москва, Нахимовский пр-т, 56.
Формат 60×90/16. Печ. л. 26,5. Зак. № ЖО-22.

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978-5-397-02513-3



ОГЛАВЛЕНІЕ.

ПРЕДИСЛОВІЕ ОТЪ ПЕРЕВОДЧИКА.

Достаточно бросить бѣглый взглядъ на приложенный къ первому тому сочиненія общій планъ его, чтобы признать въ трудѣ Буше-Леклерка, автора нѣсколькихъ монографій по предметамъ древняго греко-римскаго быта, первый смѣлый опытъ разъяснить одну изъ важнѣйшихъ сторонъ античной жизни во всемъ ея объемѣ, анализировать входящіе въ нее элементы съ подобающею полнотою и всесторонностью, а также обобщить многообразныя ея проявленія. До настоящаго времени вышло въ свѣтъ три первыхъ тома сочиненія, исчерпывающіе предметъ въ одной только его части, греческой; четвертый посвящается обзору италійскаго *вѣдовства*. Одно это распредѣленіе матеріала показываетъ, что авторъ съ бо́льшимъ интересомъ и вниманіемъ *останавливается на греческихъ, нежели на италійскихъ способахъ*, орудіяхъ и учрежденіяхъ, относящихся къ вѣдовству. Впрочемъ, первый томъ труда, составляющій *первую часть* его и занимающійся различными видами *вѣдовства* у Грековъ, неоднократно касается соотвѣтствующихъ имъ явленій у италійскихъ племенъ, а обширное введеніе (стр. 1—87) имѣетъ общее значеніе для обоихъ представителей античной культуры. Въ первомъ томѣ, кромѣ введенія и

общаго библіографическаго указателя, содержится точный перечень и классификація многочисленныхъ способовъ греческаго *вѣдовства*, подраздѣляемаго прежде всего на индуктивное и интуитивное; во второмъ и третьемъ передъ читателемъ проходятъ въ длинномъ рядѣ мастерски составленныхъ очерковъ характеристики отдѣльныхъ личностей и цѣлыхъ коллегій, служившихъ сознательными посредниками между человѣкомъ и божествомъ или представлявшихъ пассивную промежуточную среду, черезъ которую проходили къ людямъ указанія или предостереженія и совѣты отъ боговъ. Первая книга второго тома посвящена отдѣльнымъ гадателямъ, начиная съ героическихъ временъ и кончая позднѣйшими екзегетами; во второй книгѣ и въ цѣломъ третьемъ томѣ авторъ обозрѣваетъ оракулы боговъ, героевъ, покойниковъ въ различныхъ частяхъ Греціи, а также елленизированные оракулы чужеземнаго происхожденія: египетскіе и сирійскіе. Четвертый томъ, судя по упомянутому выше плану сочиненія, будетъ состоять изъ трехъ книгъ, обнимающихъ вѣдовство етрусское, латинское, умбро-сабелльское и наконецъ оффиціальное римское.

Самое расположеніе матеріала въ трудѣ даетъ намъ возможность подвергать его оцѣнкѣ по частямъ; но предварительно мы считаемъ для себя необходимымъ высказать нѣкоторыя общія замѣчанія о вѣдовствѣ, которыя между прочимъ могутъ послужить и къ оправданію выбраннаго нами названія для всего сочиненія.

Подъ греческимъ терминомъ *mantica* и латинскимъ *divinatio* (франц. *divination)* разумѣется не та спеціальная область лицъ, предметовъ и представленій, которую принято у насъ обозначать широкимъ, по этимологическому значенію,

словомъ *вѣдовство*. Постиженіе воли сверхъестественныхъ существъ, а также познаваніе съ помощью сверхъестественныхъ орудій такихъ явленій въ природѣ и въ человѣческомъ обществѣ, которыя не поддавались естественному толкованію, таково то сложное понятіе, которое древніе греки называли *мантикой*, а Римляне *дивинаціей*. Оно обнимало собою цѣлую совокупность дѣяній отдѣльныхъ лицъ и коллегіальныхъ учрежденій, направленныхъ въ раскрытію таинственнаго смысла многихъ явленій въ прошломъ и настоящемъ, равно какъ и къ предусмотрѣнію будущихъ событій. Дѣянія такихъ личностей и коллегій воплощались въ сложной системѣ разнообразныхъ пріемовъ, пользовавшихся огромнымъ вліяніемъ на ходъ жизни частныхъ лицъ и общинъ и служившихъ предметомъ самыхъ серьезныхъ размышленій и изслѣдованій для философовъ и моралистовъ. Назвать эту область знанія, столь важную и священную съ точки зрѣнія античнаго человѣка, гаданіемъ или ворожбой, а тѣмъ болѣе волшебствомъ, мы сочли себя не въ правѣ и употребили для этого терминъ, съ которымъ соединяется представленіе о познаваніи при участіи сверхъестественныхъ силъ.

Въ основѣ греческой мантики лежала вѣра въ расположеніе боговъ къ откровенію, самопроизвольному или легко отъ нихъ пріобрѣтаемому, къ сообщенію людямъ такого рода свѣдѣній, полученіе которыхъ превышаетъ естественныя способности человѣка, и съ которыми этотъ послѣдній считалъ себя обязаннымъ, въ интересахъ собственнаго благополучія, согласовать свое поведеніе. Однако, исходя изъ религіознаго вѣрованія, *вѣдовство* сравнительно рано сложилось въ самостоятельную систему дѣйствій, состоящую изъ

строго опредѣленныхъ правилъ и предписаній, которыя обладали необходимой силой сами по себѣ, и съ помощью которыхъ можно было принудительно дѣйствовать на самихъ боговъ. Благодаря главнымъ образомъ систематизаціи, *вѣдовство* держалось у Грековъ гораздо дольше, чѣмъ то допускали успѣхи точнаго знанія. По мѣрѣ того, какъ знаменіе, считавшееся нѣкогда прорицательнымъ», замѣчаетъ авторъ, „переходитъ въ разрядъ естественныхъ фактовъ, *вѣдовство* ссылается на такое положеніе, которое удерживаетъ умъ въ области чудеснаго, именно на то, что данное явленіе имѣетъ причины и цѣль, совершенно отличныя отъ его естественныхъ причинъ; что это явленіе вызвано Провидѣніемъ съ опредѣленнымъ намѣреніемъ. Вотъ почему даже успѣхъ естественныхъ наукъ не могъ ограничить въ теоріи область гадательнаго *вѣдовства*. Къ чему, напримѣръ, можетъ послужить человѣку, вѣрящему, что божество пользуется для проявленія своей мысли самыми естественными явленіями природы, къ чему можетъ послужить ему убѣжденіе, что трескъ дерева есть результатъ механическаго дѣйствія (Стр. 92)“. На самомъ дѣлѣ вѣра въ вѣдовство держится до тѣхъ поръ, пока убѣжденіе въ неизмѣнности закона и въ естественности всего совершающагося не станетъ безусловною истиною. Греческое вѣдовсто со всею совокупностью его пріемовъ доставило впослѣдствіи сильную опору для народныхъ религіозныхъ вѣрованій: съ одной стороны фактъ существованія его служилъ для многихъ достаточнымъ свидѣтельствомъ въ пользу политеистическихъ божествъ, съ другой съ вѣдовствомъ связаны были существенныя практическія выгоды, отъ которыхъ люди могли отказываться только съ большой неохо-

той. Успѣхи точныхъ знаній наносили чувствительные удары гаданію по внѣшнимъ знаменіямъ; орниѳологическія и анатомическія свѣдѣнія подвергали большому сомнѣнію состоятельность предсказаній по инстинктивнымъ движеніямъ птицъ и по внутренностямъ животныхъ. Тогда толкованіе знаменій уступало преобладаніе пророческому созерцанію, энтузіазму, которое было непосредственнымъ божескимъ вдохновеніемъ лица, и которое могло окончательно пасть только вмѣстѣ съ вѣрою въ сверхъестественное и въ возможность откровенія свыше. Вдохновленные оракулы учреждались на мѣстахъ гробницъ миѳическихъ Амфіараевъ, Тирезій, Мопсовъ, Калхантовъ, т. е. древнихъ гадателей по внѣшнимъ знаменіямъ. Гаданіе, по мнѣнію Аристотеля, состоитъ въ разумномъ изслѣдованіи, или же оно—чистый обманъ, а занимающіяся имъ лица—шарлатаны. При всемъ томъ на безусловное отрицаніе мантики онъ не отваживается: „не легко презирать вѣдовство“, замѣчаетъ философъ въ одномъ мѣстѣ, „не легко и вѣрить въ него“. Даръ предвѣдѣнія онъ считаетъ естественною способностью человѣка, которая можетъ быть развита въ опредѣленныхъ физіологическихъ условіяхъ. Распространенность и прочность вѣры въ вѣдовство обнаруживается съ наибольшею очевидностью, кажется, въ ученіи стоиковъ. Никакая другая философская школа не оказала вѣдовству такихъ услугъ, какъ стоическая, и въ то же время, по ученію стоиковъ, всѣ предметы въ природѣ соединены между собою міровой симпатіей; нѣтъ такого явленія, которое бы не было связано со всею совокупностью явленій, прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ. Связь между движеніемъ пальца и какимъ-нибудь отдаленнымъ фактомъ, повидимому совершенно не зависящимъ отъ перваго, можетъ

быть незамѣтной, и однако она существуетъ, учили стоики. Не смотря на такое ученіе, система стоиковъ признавала вѣдовство во всей его цѣлости.

Авторъ занимается греческой мантикой въ тѣхъ ея формахъ, которыя извѣстны намъ изъ исторіи или изъ древнѣйшихъ поэтическихъ произведеній Грековъ. Онъ старался не выходить за предѣлы этихъ рамокъ, «и безъ того слишкомъ обширныхъ, ни для того, чтобы отыскать историческія или доисторическія начала способовъ вѣдовства, ни для того, чтобы доказать живучесть ихъ послѣ паденія древней греко-римской цивилизаціи (Стр. II.)“. На самомъ дѣлѣ авторъ не сдерживаетъ даннаго обѣщанія и неоднократно высказываетъ общія мысли объ источникѣ вѣдовства, о вѣроятномъ происхожденіи того или другого способа его и т. п. Свойство общихъ положеній автора опредѣляетъ качество нѣкоторыхъ частныхъ его объясненій, а потому мы и займемся прежде всего первыми.

Чтобы опредѣлить первоначальный источникъ греческаго вѣдовства или, точнѣе, первоначальныя условія его возникновенія, автору необходимо было углубиться въ догомеровскую древность и попытаться опредѣлить то состояніе мысли первобытнаго Грека, неизбѣжнымъ, естественнымъ плодомъ котораго были разнообразныя формы вѣдовства. Это изслѣдованіе убѣдило бы его, что ко времени составленія гомеровскихъ пѣсенъ въ области вѣдовства существовали уже давнія, прочныя преданія, настоящій смыслъ которыхъ былъ сильно затемненъ для современника этихъ пѣсенъ. Возникновеніе и существованіе мантики вовсе не нуждалось въ вѣрѣ въ Провидѣніе (πρόνοια), вопреки много разъ высказанному мнѣнію автора (Стр. 6, 7, 8 и мн. др.). Предста-

вленіе о Провидѣніи неизвѣстно было гомеровскому обществу, въ которомъ однако дѣйствовали гадатели Калхантъ, Геленъ, прорицала Елена, Пенелопа и др. Божественное Провидѣніе у Грековъ есть понятіе сравнительно весьма позднее, появленіе котораго въ греческой литературѣ, и то въ самой элементарной еще формѣ, можно наблюдать не раньше V в. до Р. Х. Такимъ образомъ исторія вѣдовства у Грековъ не оправдываетъ того положенія автора, что *вѣдовство есть результатъ вѣры въ Провидѣніе, религіозной идеи, господствующей во всѣ времена надъ человѣческой совѣстью.* Ближе къ истинѣ были уже стоики: „если боги существуютъ", говорили они, „и заранѣе не открываютъ людямъ того, что должно случиться, то значитъ они не любятъ людей или сами не знаютъ будущаго, или думаютъ, что людямъ не важно его узнать, или считаютъ такое открытіе несогласнымъ съ своимъ достоинствомъ, или же наконецъ они неспособны открыть будущее. А такъ какъ ни одного изъ этихъ предположеній сдѣлать нельзя, то слѣдовательно откровеніе существуетъ (Стр. 49)". Впрочемъ, у самого автора въ одномъ мѣстѣ его труда имѣется ясный намекъ на единственно успѣшный пріемъ въ такого рода изысканіяхъ, тамъ, гдѣ онъ упоминаетъ о чиханьѣ Телемаха. «Дѣйствительно, это вѣрованіе», замѣчаетъ Буше-Леклеркъ, «существуетъ въ младенческомъ состояніи народовъ, и весьма вѣроятно, что *настоящее объясненіе его можно найти у племенъ, которыя находятся на низкой степени развитія* (стр. 134)». Вѣщая теорія этого физіологическаго явленія, которымъ не брезгалъ заниматься самъ Аристотель, дѣйствительно существуетъ у Зулусовъ, и не у нихъ только; теорія эта—одержаніе чихающаго духомъ

дружественнымъ или враждебнымъ. Между тѣмъ большою наивностью было бы разсчитывать найти у подобныхъ народовъ позднѣйшую вѣру въ провидѣніе.

Въ настоящее время извѣстны племена, вся религія которыхъ состоитъ въ вѣрѣ въ духовъ предковъ или покойниковъ вообще, а также въ поклоненіи неодушевленнымъ и одушевленнымъ предметамъ, причемъ чувство религіознаго благоговѣнія замѣчается въ самой слабой степени: гвинейскіе Негры бьютъ своихъ фетишей, если тѣ не удовлетворяютъ ихъ желаніямъ, *или* прячутъ фетиша подъ платье, чтобы онъ не видѣлъ происходящаго; Басуты пытаются обмануть своихъ боговъ и т. п. У самого Гомера Діомедъ ранитъ Арея и Афродиту и обращается къ этой послѣдней съ оскорбительной угрозой (*Иліада,* V, 348 сл.). Тѣмъ не менѣе у современныхъ дикарей существуютъ въ простѣйшихъ и потому болѣе понятныхъ формахъ тѣ самые способы гаданія, индуктивнаго и интуитивнаго, разъясненіе и оправданіе которыхъ представляло столь трудную и конечно неразрѣшимую задачу для древнихъ мудрецовъ. Гаданіе по одушевленнымъ существамъ и неодушевленнымъ предметамъ, по животнымъ, деревьямъ, небеснымъ свѣтиламъ, по водѣ, огню, по восторженному состоянію человѣка,—всѣ эти виды вѣдовства можно найти у дикарей, всѣ они связаны неразрывно съ вѣрою въ духовъ, съ одухотвореніемъ неодушевленныхъ предметовъ и уподобленіемъ ихъ человѣку, наконецъ съ общимъ умственнымъ складомъ. Исторія греческаго вѣдовства представляетъ поразительные примѣры сходства съ состояніемъ мысли у дикаря. Такъ, Ново-Зеландецъ пожираетъ глаза мертваго врага, чтобы видѣть дальше; Абипонъ ѣстъ мясо тигра въ надеждѣ пріобрѣсти такимъ образомъ силу и

храбрость этого животнаго и т. п. Порфирій, греческій философъ III вѣка по Р. Х., училъ, что лица, переселяющія въ себя души мантическихъ животныхъ. съѣдая главные ихъ органы, наприм. сердце вороновъ, летучихъ мышей или соколовъ, начинаютъ сами пророчествовать, потому-что душа этихъ животныхъ входитъ въ нихъ подобно богу и поглощается ихъ тѣломъ (стр. 70)

Столь общее древнимъ Грекамъ вниманіе къ сновидѣніямъ, вѣра въ прорицательную силу ихъ имѣли въ своемъ основаніи первоначальное признаніе реальности сновидѣній, убѣжденіе въ томъ, что во время сна духъ оставляетъ тѣло, посѣщаетъ отдаленнѣйшія мѣстности и сообщаетъ о нихъ спящему достовѣрныя вѣсти или научаетъ сновидца тому, что онъ долженъ сдѣлать для избѣжанія грозящей опасности и т. п. Въ сущности то же самое отношеніе къ сновидѣніямъ заключается и у Гомера: тѣнь Ельпенора проситъ Одиссея похоронить его тѣло съ надлежащими обрядами; почти о томъ же Патроклъ проситъ Ахилла. Впослѣдствіи вмѣсто тѣни покойника является во снѣ само божество, какъ наприм. Аѳина Навзикаѣ (Одисс. VI, 13 сл.). Изъ того же источника исходило и то вѣрованіе древняго Грека, что тяжкая болѣзнь, самая близость къ смерти надѣляетъ человѣка даромъ прорицанія: болѣзненное состояніе есть несомнѣнный признакъ одержанія человѣка какимъ-либо духомъ. Передъ смертью Сократъ предрекаетъ наказаніе обвинителямъ и при этомъ замѣчаетъ, что онъ находится въ томъ состояніи, когда прорицанія человѣка вполнѣ правдивы. Умирающій Гекторъ предвѣщаетъ своему убійцѣ смерть со всѣми подробностями. Некіомантія, или вызываніе духовъ покойниковъ съ цѣлью узнать отъ нихъ будущее или прошедшее, или настоящее (одиннадца-

тая пѣснь *Одиссеи*), представляетъ только въ нѣсколько измѣненной формѣ то же снотолкованіе.

Вѣдовство оракуловъ и хресмологовъ, пиѳій и сивиллъ съ еще большею очевидностью представляетъ наслѣдіе первобытнаго состоянія ума, выраженіе того убѣжденія, что воплотившійся въ человѣка духъ, будетъ ли онъ имѣть первоначальную форму духа предка, или видоизмѣненную болѣе развитую форму божества, можетъ сообщить человѣку сверхъчеловѣческую мыслительную силу. Обыкновенно существованіе одержимости духомъ считается доказаннымъ по отношенію къ данному субъекту, коль скоро онъ имѣетъ успѣхъ въ угадываніи и предсказаніи. «Мы согласились бы, что онъ Иньянга (т. е. одержимъ духомъ)», говорятъ Амазулу, «еслибы вы спрятали отъ него какія-либо вещи, а онъ нашелъ ихъ». Постъ, бдѣніе и другіе подобные пріемы, производящіе ненормальную возбужденность, служатъ повсюду подготовленіемъ къ состоянію ясновидящаго или прорицателя, и повсюду эта возбужденность приписывается одержащему духу: тѣни усопшаго, демону или божеству; произносимыя прорицателемъ слова принимаются за изреченіе одержащаго духа. Вильямсъ сообщаетъ слѣдующее о фиджійскомъ жрецѣ въ припадкѣ вдохновенія: «всѣ его слова и поступки не считаются болѣе принадлежащими ему лично, но разсматриваются какъ слова и поступки того божества, которое вошло въ него... При произнесеніи отвѣта глаза жреца выкатываются, будто хотятъ выскочить изъ орбитъ, и неистово вращаются во всѣ стороны, точно у бѣшенаго; голосъ его неестественъ, лице блѣдно, губы сини, дыханіе затруднено, и вся его внѣшность похожа на внѣшность бѣшенаго сумасшедшаго».

Явные слѣды аналогичнаго состоянія мысли легко наблюдать и у древнихъ Грековъ. Прежде всего понятіе о непосредственномъ откровеніи боговъ свойственно было еллинской древности издавна. Плодомъ этихъ сношеній съ богами древніе Греки считали начало всѣхъ человѣческихъ знаній, изобрѣтеній, законовъ и религіозныхъ ученій. Поэты составляютъ свои произведенія по вдохновенію музъ. У Гомера Елена чувствуетъ себя внезапно вдохновленной. «Послушайте», восклицаетъ она, «я буду пророчествовать согласно внушенію безсмертныхъ (*Иліада*, XV, 172 сл.)»; Геленъ чуетъ въ сердцѣ своемъ бесѣду, которую на значительномъ разстояніи отъ него ведутъ между собою Аполлонъ и Аѳина (*Ibid.* VII, 44); Телемъ у Циклоповъ, Тирезія въ Аду пророчествуютъ по вдохновенію (*Одис.* IX, 508. XI, 90—151) и т. д. Но наиболѣе характеристическимъ представителемъ этого рода вѣрованій было несомнѣнно дельфійское прорицалище. Дорійцы вѣрили, что въ тамошнемъ источникѣ Кассотидѣ жилъ духъ Аполлона, или что по крайней мѣрѣ онъ являлся туда отъ времени до времени. Существовало убѣжденіе, что духъ божества, вошедши въ священную воду источника и въ символическій лавръ, растущій здѣсь, переходилъ въ тѣло женщины (пиѳіи), которая пила эту воду или жевала листокъ священнаго лавра; послѣ продолжительной борьбы духъ будто-бы уничтожалъ личную волю женщины и пользовался ею, какъ покорнымъ орудіемъ для своихъ откровеній. Вопрошавшіе созерцали съ благоговѣйнымъ ужасомъ Пиѳію, которая возсѣдала на большомъ бронзовомъ треножникѣ и какъ бы висѣла надъ священной пещерой. Пиѳія погружалась въ состояніе бреда и произносила отрывистыя фразы. Вѣрующіе принимали ея изреченія за голосъ самого божества, сливав-

шійся будто-бы съ шелестомъ лавра и съ звуками бубна, который потрясала пророчица. Они имѣли передъ собою состояніе восторженности (маніи), или сверхъестественнаго безумія, священнаго опьяненія, то состояніе истерическаго припадка, которое позднѣйшая философія Грековъ именовала экстазомъ. Если мы припомнимъ, что у Амазулу истерическіе припадки считаются признакомъ того, что человѣкъ становится прорицателемъ, т. е. одержимымъ духами, что у Абиссинцевъ большинство одержимыхъ—женщины, что у Тонганцевъ вдохновеніе испытывается особенно часто женщинами, то у насъ едвали останется сомнѣніе, что дельфійская пиѳія была краснорѣчивою и правдивою свидѣтельницей незапамятной старины, представительницей вѣры въ одержаніе духами.

Сказаннаго совершенно достаточно по нашему мнѣнію для того, чтобы доказать, что источникъ греческаго вѣдовства въ разнообразныхъ его проявленіяхъ слѣдуетъ искать нетамъ, гдѣ ищетъ его Буше-Леклеркъ, т. е. не въ идеѣ провидѣнія, но въ первобытномъ состояніи человѣческаго ума, и что историческія формы вѣдовства, обозрѣваемыя авторомъ, были сложнымъ результатомъ долговременной традиціи. Представленіе о божественномъ провидѣніи, все предусматривающемъ и предопредѣляющемъ, вносило напротивъ затрудненія и непримиримыя противорѣчія въ эту область вѣрованій; затрудненія эти чувствовались поэтами и сознавались философами, въ особенности стоиками, которыхъ съ такою легкостью и убѣдительностью опровергалъ Карнеадъ (Стр. 55). Если вѣдовство разсчитывало узнать случайныя явленія, единственныя, въ которыхъ наука не можетъ дать отчета, то оно вращалось въ пустомъ пространствѣ, такъ какъ случай не

можетъ быть предусмотрѣнъ даже божественнымъ разумомъ: если же эти явленія не случайны, а неизбѣжны, тогда возможно ихъ предвидѣть, но это безполезно и даже вредно, замѣчаетъ Карнеадъ. Сказать, что какое-нибудь явленіе случайно, это значитъ полагать, что оно не имѣетъ причины и ничѣмъ не опредѣлено: въ такомъ случаѣ невозможно связать его какимъ бы то ни было образомъ съ другимъ фактомъ, т. е. предвидѣть его. Если же событіе, какъ утверждаютъ, можетъ быть предусмотрѣно божествомъ, то оно уже не случайно: причина его заключается въ божественномъ разумѣ, который не можетъ ошибаться и потому роковымъ образомъ опредѣляетъ его (Срвн. стр. 12, 13, 14, 16, 24 и др.). Вѣра въ провидѣніе прежде всего должна наносить окончательный ударъ признанію практической пользы вѣдовства.

Правда, вѣра въ провидѣніе, какъ показываетъ исторія, не исключала вѣдовства, которое было принято отъ язычниковъ христіанами, но ни въ какомъ случаѣ не эта вѣра породила его.

Еслибы авторъ обратилъ вниманіе на то первобытное состояніе ума, неизбѣжнымъ, логическимъ послѣдствіемъ котораго явилось первоначально вѣдовство, то онъ не считалъ бы его дѣломъ чувства въ противоположность разсудку (Стр. 1. 3 и мн. др.); онъ былъ бы послѣдовательнѣе и въ спокойномъ, научномъ отношеніи къ предмету изслѣдованія (Стр. 5. 87 и др.). Будучи далекъ отъ того, чтобы объяснять вѣдовство какими-либо случайностями, корыстными желаніями обманщиковъ и шарлатановъ, авторъ однако по поводу гаданія съ помощью пѣтуха *(алектріономантія)* замѣчаетъ: «этотъ способъ представляетъ смѣсь двухъ дру-

гихъ, трудно соединяющихся между собою, и есть изобрѣтеніе праздныхъ, жалкихъ временъ, когда все, не исключая надежды, носило на себѣ печать невѣдомой болѣзни, подтачивающей разумъ (стр. 119. Срвн. стр. 76)». Подобная пристрастная оцѣнка законосообразныхъ явленій несогласна съ вполнѣ научнымъ тономъ сочиненія.

Въ связи съ тѣмъ же общимъ недостаткомъ труда находится и несостоятельность нѣкоторыхъ частныхъ объясненій, натяжки и искусственныя толкованія историческихъ данныхъ. Слѣдующимъ образомъ пытается авторъ объяснить происхожденіе гаданія по орлу: «Такая, напримѣръ, птица, какъ орелъ, символъ силы, ринувшись стремительно впередъ, легко могла увлечь за собою цѣлую армію. Разъ существуетъ такой порядокъ идей, соображенія идутъ дальше: предполагается, что каждое движеніе птицы имѣетъ особое значеніе, что слѣдуетъ принимать въ соображеніе направленіе ея полета, быстроту его и т. д.... *Такимъ образомъ внезапно явилось птицегаданіе* (стр. 97)». Исходнымъ пунктомъ этого рода вѣдовства авторъ считаетъ символизмъ, элементъ въ этомъ случаѣ вовсе не первичный

Занимаемое птицами вообще важное мѣсто въ греческой мантикѣ авторъ объясняетъ увлекательнымъ зрѣлищемъ полета ихъ или инстинктивною склонностью человѣка «искать источника всего идеальнаго надъ нами (стр. 105—106)». Но не меньшимъ значеніемъ у вѣрующихъ Грековъ пользовались пресмыкающіяся, змѣи и ящерицы, а также кузнечикъ, мышь, ласочка и др. животныя. Этому способу гаданія Буше-Леклеркъ приписываетъ мистическое происхожденіе, именно, вѣрованіе Грека въ тѣсное общеніе этихъ животныхъ съ источникомъ прорицательныхъ испареній, съ землею, ма-

терью всего живущаго (стр. 121). На самомъ дѣлѣ перво-начальнаго и общаго основанія способовъ гаданія по разнороднымъ животнымъ слѣдуетъ искать не въ символизмѣ или мистицизмѣ, но въ поклоненіи животнымъ, въ томъ почтеніи къ нимъ, которое побуждаетъ, напримѣръ, Остяковъ просить прощенія у убитаго ими медвѣдя и убѣждать его, что онъ убитъ Русскими, и которое выражается въ молитвахъ и жертвоприношеніяхъ животнымъ. Такимъ образомъ нѣтъ нужды, какъ дѣлаетъ это авторъ (стр. 107), для объясненія вѣщаго характера плотоядныхъ птицъ обращаться къ ихъ образу жизни, къ тому обстоятельству, что «сознаніе или инстинктъ будущаго» развивается въ плотоядныхъ птицахъ пожираніемъ вѣщихъ внутренностей отъ жертвенныхъ животныхъ. Очевидно, такое объясненіе лишаетъ движенія хищныхъ птицъ того символическаго характера, который авторъ приписываетъ имъ или по крайней мѣрѣ сильно ограничиваетъ его значеніе. Потомъ, чѣмъ же объяснитъ авторъ вѣщій характеръ королька, чайки или зеленаго дятла (стр. 110)? Дѣло въ томъ, что тѣ позднѣйшія, часто весьма утонченныя соображенія вѣрующихъ, которыми впослѣдствіи пытались оправдать вѣру въ мантическій характеръ того или другого животнаго, въ большинствѣ случаевъ могутъ имѣть для насъ только историческое значеніе; обыкновенно они обличаютъ только попытку античнаго человѣка проникнуть въ подлинный смыслъ унаслѣдованныхъ искони пріемовъ вѣдовства. Остроумно, но также нисколько не убѣдительно предлагаемое авторомъ толкованіе одной изъ частей промеѳеева миѳа, пожиранія орломъ печени титана (стр. 107).

Мастерски, съ большимъ знаніемъ дѣла составлена авторомъ послѣдняя глава перваго тома, трактующая о хре-

смологіи, или гаданіи въ состояніи восторженности. Внимательно отнесся авторъ ко всей совокупности данныхъ для возстановленія исторіи главнаго мѣста этого вида вѣдовства, дельфійскаго прорицалища, для различенія составныхъ его элементовъ. Въ результатѣ авторъ приходитъ къ убѣжденію въ томъ, что восторженная дельфійская пророчица и всѣ отличительныя черты оракула унаслѣдованы культомъ Аполлона отъ культа Нимфъ и Діониса. Самое водвореніе Аполлона въ Дельфахъ авторъ относитъ приблизительно къ VIII в. до Р. Х. «Дѣйствительно», замѣчаетъ Буше-Леклеркъ, «гаданіе это могло выйти въ законченномъ видѣ изъ культа Нимфъ или изъ діонисовыхъ оргій. Восторженность составляетъ обыкновенное, нѣкоторымъ образомъ нормальное проявленіе дѣятельности Нимфъ и Діониса на ихъ поклонниковъ, равно какъ бѣшеное безуміе служило обыкновеннымъ наказаніемъ для невѣрующихъ. Благодѣтельное или роковое дѣйствіе ихъ всегда обусловливается смятеніемъ души и чувства, какимъ-то внутреннимъ гнетомъ, подавленностью, овладѣвающею умомъ и тѣломъ, лишающею человѣка воли и усыпляющею его разсудокъ. Не трудно узнать въ изступленіи пиѳій «нимфоманію», бредъ нимфъ, съ примѣсью чего-то матеріальнаго, представлявшаго слѣдъ діонисова вліянія. Такимъ образомъ все, что есть наиболѣе выдающагося въ дельфійскомъ пророческомъ культѣ, напримѣръ, нравственное и физическое возбужденіе пиѳіи, должно быть приписано Нимфамъ и Діонису. Эта кричащая, задыхающаяся женщина съ пѣной у рта — въ сущности та же вакханка, выдѣленная изъ группы Ѳіадъ и служившая вѣдовству (стр. 293)». «Нимфы, Діонисъ, Аполлонъ», заключаетъ авторъ, «придали восторженности пиѳій торжественную обстановку. Въ глу-

бинѣ темной расщелины, сдѣланной божественной рукой въ нѣдрахъ земли, кипитъ вода, разлитая нимфами, изобилующая испареніями; надъ расщелиной поднимается треножникъ Аполлона, эмблема огня, который утончаетъ эти испаренія и какъ бы проводитъ ихъ въ разумъ; на треножникѣ хрипитъ вакханка, безсознательный органъ дѣйствующаго на нее духа (стр. 294)». Комбинаціи автора обладаютъ большою долею убѣдительности и даютъ *повидимому* ясное, удовлетворительное рѣшеніе труднаго вопроса. Но только повидимому. Прежде всего самъ авторъ сознается, что въ легендахъ о божествахъ, располагавшихъ оракуломъ раньше Аполлона, имя Діониса не встрѣчается вовсе,—обстоятельство, которое Буше-Леклеркъ пытается объяснить усиліями позднѣйшихъ жрецовъ сгладить всякіе слѣды прежняго господства Діониса въ Дельфахъ. Онъ находитъ впрочемъ и самое преданіе у схоліаста Пиндара, но дѣло въ томъ, что этотъ послѣдній варіантъ позднѣйшаго происхожденія; ни у Павсанія (X, 5, 6), ни у Эсхила (Евмениды, ст. 1 сл.) Діонисъ не упоминается вовсе. Не совсѣмъ точно также замѣчаніе автора, будто древность единогласно выводила ликурговы ретры изъ Дельфъ; на самомъ дѣлѣ относительно этого существовали различныя мнѣнія (Herod. I, 65. Xenoph. *Resp. Lacaed.* VIII, 5)

Что касается дара прорицанія, то онъ дѣйствительно былъ присущъ Діонису и въ позднѣйшее время, именно въ такой формѣ, которая скорѣе всего напоминаетъ изступленіе дельфійской пиѳіи. Въ *Вакханкахъ* Еврипида (стр. 280) Діонисъ называется прорицателемъ, «такъ какъ восторженность и изступленіе обладаютъ силою прорицанія». У Плутарха жена Спартака называется пророчицею, вдохновлен-

ною оргіями Діониса и т. п. Но дѣло въ томъ, что ясновидѣніе и даръ пророчества въ болѣзненномъ состояніи изступленія, какъ мы показали выше, составляютъ предметъ едвали не повсемѣстнаго вѣрованія человѣка на низкой ступени развитія; оно локализируется и пріурочивается къ опредѣленному божеству только съ теченіемъ времени, въ періодъ антропоморфизма. Дельфійское прорицалище у Грековъ находилось въ такой мѣстности, естественныя условія которой сильно благопріятствовали возникновенію и упроченію гаданія въ состояніи восторженности именно въ этой части Еллады: глубокая темная пещера, шумящая вода, одуряющія испареній. Связывать начала этого вѣдовства съ культомъ и природой какого-либо позднѣйшаго божества у насъ нѣтъ основаній; оно должно было задолго предшествовать переходу фетишизма въ антропоморфизмъ и первоначально состояло въ вѣрѣ древняго Грека въ чудодѣйственную пророческую силу самого источника или испареній изъ пещеры. Впослѣдствіи, когда Аполлонъ явился божествомъ-пророкомъ по преимуществу, мѣстность, издавна прославленная соотвѣтствующею дѣятельностью божествъ, неизбѣжно перешла въ его вѣдѣніе, и чудесное дѣйствіе Кассотидской воды или испареній изъ глубины пещеры разсматривалось, какъ проявленіе человѣкоподобнаго божества-прорицателя. Такимъ образомъ для объясненія позднѣйшихъ пріемовъ гаданія въ Дельфахъ черезъ пиѳій нѣтъ нужды въ гипотезѣ сліянія діонисова культа съ аполлоновымъ; они вѣроятнѣе всего составляли наслѣдіе временъ, предшествовавшихъ формированію образовъ Діониса и Аполлона, а потому нѣтъ необходимости и въ тѣхъ искусственныхъ объясненіяхъ и натяжкахъ, къ которымъ вынужденъ прибѣгать авторъ.

Какъ видитъ читатель, мы не напрасно останавливались на общихъ положеніяхъ автора; въ зависимости отъ нихъ находятся и не вполнѣ удовлетворительныя его объясненія нѣкоторыхъ данныхъ изъ исторіи греческаго вѣдовства. Необходимо однако сознаться, что подобныхъ толкованій сравнителльно весьма мало у Буше-Леклерка; большею частью онъ строго держится въ опредѣленныхъ границахъ достовѣрнаго, довольствуется подлинно научнымъ возстановленіемъ и классификаціей данныхъ, значительно облегчая этимъ для антрополога или социолога трудъ окончательнаго ихъ выясненія и помѣщенія въ общую исторію культуры. Благодаря этимъ свойствамъ, а также обилію матеріала, точности и богатству библіографическихъ указаній, замѣчательной ясности изложенія, настоящій трудъ Буше-Леклерка представляетъ весьма цѣнный вкладъ въ исторію религіозныхъ вѣрованій не однихъ Грековъ и Римлянъ и впредь послужитъ важнымъ и необходимымъ пособіемъ для каждаго, изслѣдующаго эту сторону умственнаго развитія человѣка.

Вслѣдъ за симъ мы познакомимъ читателя съ самымъ содержаніемъ книги и при случаѣ выскажемъ еще нѣкоторыя собственныя соображенія.

Обстоятельное общее введеніе содержитъ въ себѣ сверхъ опредѣленій вѣдовства, или мантики, и магіи, старательно и достаточно полно составленный историческій очеркъ затрудненій, съ которыми встрѣчался вѣрующій въ вѣдовство Грекъ, и тѣхъ попытокъ соглашенія съ представленіями свободной воли, рока и разумнаго существа, которыя находили себѣ мѣсто въ поэзіи, философіи и въ христіанскомъ ученіи. Историческій очеркъ убѣждаетъ читателя въ томъ, что существующіе факты, привычки и преданіе производили трудно

преодолимое дѣйствіе на умъ древняго Грека, заставляя его довольствоваться компромиссами, удерживая отъ неизбѣжныхъ выводовъ изъ раціональныхъ положеній. Авторъ называетъ вѣдовство постиженіемъ божественной мысли, открываемой человѣческой душѣ объективными или субъективными знаменіями и познаваемой сверхъестественными средствами (стр. 8). Въ самой Греціи существовало нѣсколько опредѣленій мантики: «предусмотрѣніе явленія безъ указанія разума»; «наука или вѣрнѣе способность видѣть и объяснять знаменія, посылаемыя людямъ богами». По опредѣленію Плутарха, «мантика есть познаваніе будущаго» и т. д. Рѣзкой границы между мантикой и магіей на дѣлѣ не было и не могло быть. Въ сущности каждый пріемъ гадателя содержалъ въ себѣ магическій элементъ, и іатромантика, или гаданіе съ цѣлью излѣченія вопрошавшихъ больныхъ, было не чѣмъ инымъ, какъ соединеніемъ въ различныхъ отношеніяхъ мантики и магіи. Кромѣ того большинство оракуловъ находилось въ такихъ мѣстахъ, гдѣ пророческое вдохновеніе обусловливалось или вызывалось магическими нѣкоторымъ образомъ условіями: шумомъ деревьевъ, журчаньемъ источниковъ, глубокими пещерами, удушливыми испареніями. Основное отличіе магіи отъ вѣдовства сводится къ тому, что первая позволяетъ человѣку располагать сверхъестественными существами въ желательномъ смыслѣ, какъ бы господствовать надъ ними, а послѣднее только открываетъ человѣку божественное настроеніе, намѣреніе или божественный планъ. Самое настроеніе божества познается или путемъ обыкновенной человѣческой рѣчи, дѣйствующей на слухъ, или посредствомъ символическаго языка знаменій, или наконецъ съ помощью внутренняго откровенія, нисхо-

дящаго въ душу избраннаго лица. Но уже въ гомеровской поэзіи легко открыть противорѣчіе между вѣдовствомъ съ одной стороны и Рокомъ, превосходящимъ самого Зевса, съ другой. Если будущее неизбѣжно, то всѣ попытки измѣнить или отвратить его напрасны. Между тѣмъ предвидѣніе будущаго становится возможнымъ только при его неизбѣжности и совершенной опредѣленности. Человѣкъ превращался въ простое орудіе плана, который былъ составленъ ранѣе и помимо него, и мантика должна была довольствоваться познаніемъ божественнаго плана для согласованія съ нимъ поступковъ человѣка. Затрудненіе разрѣшалось повидимому тѣмъ, что воля Зевса отождествлялась съ опредѣленіями судьбы, а у Гезіода владыкою и правителемъ всего, не исключая и судьбы, является самъ Зевсъ; будущее снова становилось условнымъ, измѣнчивымъ, зависящимъ отъ зевсовой воли, которая такимъ образомъ могла сообразоваться съ желаніями смертныхъ и согласно съ ними на всѣ лады строить будущее. Случай и произволъ заступили мѣсто порядка и неизбѣжности, замѣчаемыхъ въ окружающемъ. Поднѣйшіе поэты, Пиндаръ, Эсхилъ, Софоклъ, историкъ Геродотъ оставляли проблему со всѣми ея трудностями неразрѣшенной, давая перевѣсъ то верховному закону (Пиндаръ), то свободной волѣ человѣка и усмотрѣнію Зевса (Эсхилъ), то неизмѣнному Року (Софоклъ, Геродотъ). Толкованіе авторомъ эсхилова *Прометея* въ смыслѣ философской аллегоріи слишкомъ догматично и мало доказательно (стр. 19—20). Эсхиловы и софокловы оракулы непогрѣшимы въ своихъ указаніяхъ и прорицаніяхъ; всѣ усилія избѣжать грозящей бѣды совершенно безполезны и даже, напротивъ, ведутъ въ осуществленію оракула; но и безъ этихъ указаній свыше все со-

вершилось бы точно также; свободная воля человѣка, нравственное его настроеніе кажется не играютъ никакой роли въ опредѣленіи окончательной судьбы лица.

Нельзя назвать ни одного философскаго ученія, которое не останавливалось бы на фактѣ вѣдовства и не пыталось бы объяснить его или примирить съ требованіями логики. Пиѳагора, Емпедоклъ и многочисленные послѣдователи ихъ признавали мантику безъ всякаго колебанія; только первый изъ нихъ отвергалъ гаданіе по внутренностямъ животныхъ, какъ сопровождавшееся пролитіемъ крови. Вообще философы эти склонны были признавать все, во что вѣрилъ народъ. Болѣе раціоналистически относились къ вѣдовству т. н. іонійскіе матеріалисты и Анаксагора, признававшіе только естественные законы и допускавшіе предвѣдѣніе не иначе, какъ на основаніи точныхъ наблюденій и опыта (Ѳалесъ, Анаксименъ, Анаксимандръ). Ученикъ Анаксагоры Еврипидъ выражался, что лучшій гадатель тотъ, кто правильно соображаетъ. Ксенофанъ съ презрѣніемъ отвергалъ мантику, какъ и народныя вѣрованія вообще, усматривая въ нихъ извращеніе понятія о верховномъ существѣ. Гераклитъ и Демокритъ напротивъ отводили вѣдовству мѣсто въ своихъ системахъ, причемъ первый считалъ достойнымъ божественнаго разума только мантику въ бодрственномъ состояніи. Тотъ самый философъ, который предпочиталъ открытіе одной естественной причины пріобрѣтенію персидскаго царства, допускалъ вѣдовство во всемъ его объемѣ, а органами его считалъ обитающихъ въ воздухѣ геніевъ. Сократъ, самъ повиновавшійся оракуламъ и совѣтовавшій друзьямъ своимъ обращаться къ нимъ, признавалъ всѣ способы вѣдовства, освященные обычаемъ, но болѣе всего почиталъ

внутреннее откровеніе. Съ гораздо большимъ скептицизмомъ относились къ вѣдовству ученики Сократа. Платонъ сдѣлалъ первую систематическую попытку точно опредѣлить роль вѣдовства въ познаваніи окружающаго и въ постиженіи конечной цѣли знанія. Мантику онъ считалъ только первою, низшею формой той самой умственной дѣятельности, высшимъ проявленіемъ которой была философія. Въ подтвержденіе неприкосновенности мантики Платонъ указывалъ на преданіе и религіозные обычаи, которые также считалъ плодомъ откровенія. Какъ во многихъ другихъ вопросахъ, такъ и въ настоящемъ, Аристотель шелъ въ разрѣзъ съ Платономъ, какъ бы продолжая дѣло іонійскихъ философовъ и ближайшихъ учениковъ Сократа, что мы видѣли и раньше: по его ученію, человѣческая душа вовсе не сносится съ сверхъестественнымъ міромъ. Рядомъ съ препирательствами между академіей и ликеемъ шла въ той же области вопросовъ борьба между стоиками и епикурейцами, интересовавшимися вѣдовствомъ съ точки зрѣнія пользы для человѣка. Въ основаніи стоицизма лежала вѣра въ провидѣніе, пекущееся о человѣческихъ нуждахъ. Божество отождествлялось у стоиковъ съ роковою связью причинъ и послѣдствій, которая нерѣдко бываетъ незамѣтна для насъ. Назначеніемъ вѣдовства становится открытіе тонкихъ связующихъ нитей, неуловимыхъ для обыкновенной логики. Признавая фатальность всего, стоицизмъ долженъ бы придти къ отрицанію практическихъ выгодъ вѣдовства, которыя однѣ интересовали его; но стоики останавливались но полудорогѣ и не смущались противорѣчіями, въ которыя попадали. Епикуръ и его ученики рѣшительно отвергали мантику, какъ учрежденіе, несогласное съ беззаботнымъ существованіемъ боговъ гдѣ-то

въ промежуточныхъ пространствахъ, внѣ нашего міра. Новая академія съ Аркезилаемъ и Карнеадомъ во главѣ доказывала полную несообразность вѣры въ мантику и съ фатализмомъ, и съ разумнымъ предвѣдѣніемъ божества, и съ свободою человѣка, которую академики стремились утвердить на мѣсто случая и рока. Многое въ аргументаціи академиковъ было слишкомъ ясно и убѣдительно, чтобы позднѣйшіе стоики могли не считаться съ ихъ доводами,—и снова придумывались комбинаціи, одна другой замысловатѣе и непослѣдовательнѣе. Въ такомъ видѣ вопросъ перешелъ къ римскимъ эклектикамъ. И здѣсь продолжалась та же борьба между легковѣріемъ и скептицизмомъ, осложнившаяся вліяніями съ Востока. Вѣдовство находило себѣ усердныхъ защитниковъ въ Нигидіи Фигулѣ, Плутархѣ, Максимѣ Тирскомъ и др. Неоплатонизмъ высшую цѣль человѣческаго существованія усматривалъ не столько въ постиженіи божественнаго, сколько въ самомъ обладаніи имъ. Со времени Порфирія вѣра въ вѣдовство достигаетъ кажется крайняго предѣла. Ямблихъ считаетъ мантику и ѳеургію надежнѣйшими руководителями въ жизни. Послѣдователи Плутарха отстаивали вѣдовство въ различныхъ его видахъ, какъ благотворнѣйшій даръ боговъ. Не было впрочемъ недостатка и въ скептикахъ, первое мѣсто между которыми принадлежало несомнѣнно Цицерону; вѣдовство онъ считалъ бичемъ человѣческаго разума и освобожденіе отъ него общества вмѣнялъ въ обязанность философіи. «Уничтожить предразсудокъ», говоритъ Цицеронъ, «я прошу понять это, не значитъ разрушить религію. Благоразумный человѣкъ обязанъ защищать учрежденія, сохраняя ихъ культъ и обряды; съ другой стороны красота міра, правильность небесныхъ движеній застав-

ляютъ признавать какую-то верховную вѣчную силу, на которую съ изумленіемъ долженъ взирать человѣческій родъ. Но насколько въ случаѣ надобности слѣдуетъ распространять религію въ связи съ изученіемъ природы, настолько же необходимо искоренять суевѣріе. Оно гнететъ и преслѣдуетъ васъ со всѣхъ сторонъ: внимаете ли вы пророку, слышите ли зловѣщее слово, приносите ли жертву или замѣчаете птицу, видите ли халдейца или аруспика, блеснетъ ли молнія, загремитъ ли громъ, ударитъ ли онъ въ какой-нибудь предметъ, случится ли что-нибудь, напоминающее чудо, а подобныя явленія должны непремѣнно случаться отъ времени до времени,—вы не имѣете ни минуты душевнаго покоя. Даже сонъ, который повидимому долженъ быть отдыхомъ отъ всѣхъ заботъ и трудовъ, дѣлается источникомъ разныхъ тревогъ и страховъ (стр. 59—60)». Въ томъ же отрицательномъ смыслѣ высказывались о вѣдовствѣ Эномай Гадарскій, Секстъ Емпирикъ и др. Однако «сарказмы Эномая, разсужденія С. Емпирика, нападки Фаворина могли повторяться на тысячу ладовъ въ массѣ сочиненій, написанныхъ, по заявленію Евсевія, противъ оракуловъ, и все таки не могли поколебать вѣры въ сверхъестественное знаніе, безъ котораго міръ не хотѣтъ обойтись. Даже злая насмѣшка Лукіана прошла безслѣдно въ этомъ хаосѣ мистическихъ бредней (стр. 66)». Наконецъ споры за и противъ вѣдовства переходятъ въ среду христіанскихъ писателей, которые принимаютъ въ этомъ дѣлѣ самое живое участіе.

Авторъ не воздержался отъ рѣшительно отрицательнаго приговора надъ послѣдними временами языческаго эллинизма, отождествляя все умственное настроеніе тѣхъ временъ

съ религіей «невѣжественной черни и нѣсколькихъ упрямыхъ философовъ (стр. 75—76)»; поэтому будто бы на смѣну язычеству неизбѣжно должно было выступить христіанство Такимъ образомъ распространенность вѣры въ вѣдовство Буше-Леклеркъ готовъ считать несомнѣннымъ свидѣтельствомъ упадка умственной силы въ античномъ человѣкѣ. Но дѣло въ томъ, что христіанство вовсе не отвергало мантики и, по неоднократному заявленію самого автора, не могло отвергать ее «изъ страха поколебать собственную вѣру»; тотъ, кто вѣритъ въ Провидѣніе и въ силу молитвы, долженъ помнить, что онъ тѣмъ самымъ признаетъ всѣ начала, на которыя опиралось античное вѣдовство (стр. 87)». Самую побѣду христіанства надъ еллинизмомъ авторъ ставитъ въ зависимость отъ того, что оно противопоставило еллинизму еще болѣе очевидныя прорицанія въ подтвержденіе своего сверхъестественнаго происхожденія и обѣщало міру не лишить его откровенія (стр. 4. 77 и др.). Далѣе мы знаемъ, что христіанство заимствовало главныя орудія распространенія у еллинизма: страна, въ которой возникло и впервые распространилось христіанство, была къ тому времени окончательно еллинизирована; самый ученый и энергическій проповѣдникъ его, апостолъ Павелъ, былъ родомъ изъ Тарса, славившагося въ древности большимъ числомъ ученыхъ и т. п. (Срвн. *Histoire de la Grèce sous la domination romaine.* L. Petit de Julleville, p. 365). Вообще возвышенныя основныя правила христіанской морали не заключали въ себѣ ничего такого, что не было бы задолго до Р. X. выработано и усвоено античнымъ міромъ путемъ научнаго свободнаго изслѣдованія. Господствующій нынѣ взглядъ на это время греческой образованности во всякомъ случаѣ сильно нуждается въ

критической провѣркѣ. Всеобщее распространеніе вѣры въ вѣдовство около начала нашей эры, слабость критики въ значительной части литературы того времени можетъ, по нашему мнѣнію, служить скорѣе всего свидѣтельствомъ поднятія народныхъ массъ въ соціальномъ отношеніи, болѣе активнаго выступленія ихъ на сцену исторіи. Тѣ самыя вѣрованія, которыя теперь находили себѣ мѣсто во многихъ сочиненіяхъ философовъ, которыя сводились этими послѣдними въ системы, были общимъ достояніемъ простонароднаго большинства и задолго до того времени; но прежде они не выходили на свѣтъ путемъ письменности, гораздо меньше распространенной и служившей умственнымъ интересамъ меньшинства. Не должно оставлять безъ вниманія то интересное явленіе въ греческой исторіи, что періоды особенно замѣтнаго усилія народныхъ массъ были вмѣстѣ съ тѣмъ временемъ наибольшаго распространенія въ публикѣ т. н. суевѣрій или, говоря точнѣе, временемъ появленія въ письменности особаго, такъ сказать, вѣдовского отдѣла. По сознанію древнихъ и новыхъ историковъ, дѣятельность греческихъ гадателей проявлялась съ особенною силою во время аѳинской тираніи и пелепонесскихъ войнъ,—знаменательныя эпохи въ исторіи умственнаго развитія Греціи и усиленія демократическаго настроенія. Народная масса рѣшительнѣе предъявляла требованіе на удовлетвореніе нуждъ ея, какъ экономическихъ, такъ и моральныхъ, и въ отвѣтъ на этотъ запросъ слѣдовало усиленіе соотвѣтствующей литературы. Для опредѣленія успѣховъ народной мысли слѣдуетъ сравнивать сочиненія Порфиріевъ, Ямблиховъ не съ философіей Аристотелей или Цицероновъ, но съ безпорядочными сборниками оракуловъ гораздо болѣе ранняго времени; тогда успѣхъ мысли

окажется несомнѣннымъ и въ этой области литературы, какъ онъ существовалъ въ наукѣ.

По словамъ Буше-Леклерка, христіанство приняло мантику, отбросивши только внѣшніе пріемы и обряды, какъ запятнанные магіей; причемъ языческіе оракулы провозглашены были дѣломъ злыхъ духовъ. Сами христіане признавали вѣрность многихъ изреченій языческихъ оракуловъ; въ нихъ они находили и предсказаніе о Мессіи, и проповѣдь о Троицѣ и т. п. Тертулліанъ училъ, что демоны похитили изреченія древнихъ пророковъ и выдавали ихъ предсказанія за свои собственныя; Лактанцій утверждалъ, что демонами изобрѣтены были астрологія, утробогаданіе, искусство авгуровъ и др., что они открывали людямъ будущее съ цѣлью получить отъ нихъ почести и заставить обожать себя вмѣсто Бога. Съ наибольшимъ авторитетомъ высказывался по настоящему вопросу Блаж. Августинъ въ сочиненіи *О вѣдовствѣ демоновъ.* Откровеніе, по его ученію, исходитъ или отъ Бога, или отъ демоновъ; эти послѣдніе, благодаря своимъ сверхъестественнымъ способностямъ, могутъ точно знать будущее и изъ различныхъ побужденій открывать его людямъ. Такимъ образомъ чудесная сторона язычества принималась христіанствомъ; измѣнены были названія, сообщены другія формы, но сущность оставалась въ цѣлости. «Сверхъестественное», замѣчаетъ авторъ, «область котораго древняя философія старалась по возможности ограничить, сдѣлалось съ тѣхъ поръ неисчерпаемымъ источникомъ объясненій всего непонятнаго (стр. 85)».

За введеніемъ слѣдуетъ у автора обозрѣніе различныхъ видовъ мантики, *индуктивной* и *интуитивной:* гаданіе по инстинктивнымъ движеніямъ животныхъ и по строенію

ихъ, гаданіе по неодушевленнымъ предметамъ, по жребіямъ, по метеорологическимъ явленіямъ, по небеснымъ свѣтиламъ; снотолкованіе, соединяющее въ себѣ особенности двухъ видовъ вѣдовства, некромантія, или гаданіе съ помощью тѣней покойниковъ, и наконецъ гаданіе въ состояніи восторженнаго изступленія, или хресмологія. Изложеніе вездѣ отличается большою обстоятельностью; наиболѣе выдающаяся въ этомъ отношеніи глава трактуетъ объ астрологіи. Авторъ часто не довольствуется констатированіемъ того или другого способа гаданія, но вникаетъ въ его исторію и смыслъ по представленіямъ о немъ древнихъ Грековъ.

Въ заключеніе мы обратимъ вниманіе на нѣкоторыя, сравнительно весьма немногія, неточности въ трудѣ Буше-Леклерка. Такъ, на стран. 164 храмъ Зевса Молніеносца (ἀστραπαῖος) помѣщается авторомъ, правда «съ вѣроятностью», *на акрополѣ*, при чемъ дѣлается ссылка на страбонову *Географію*, IX, 2, 11. На самомъ дѣлѣ у географа сказано ясно: «святилище это обнесено стѣною и находится между храмами Пиѳіемъ и Олимпіемъ», которые, какъ извѣстно, расположены были вдали отъ акрополя: первый за городскими воротами, а второй вблизи рѣки Илисса. На той же страницѣ Гарма (Ἅρμα) беотійская смѣшана съ мѣстностью того же имени въ Аттикѣ. Аѳинскіе Пиѳаисты производили наблюденія надъ молніей Зевса въ направленіи аттической Гармы, а не беотійской (Страб. *ibid.*). Сновидѣнія, по представленію Гомера (Одис. XXIV, 11), обитаютъ не у воротъ Елисейскихъ Полей, какъ говоритъ авторъ (стр. 230), но между жилищемъ Геліоса и Асфодельскимъ лугомъ, куда Гермесъ погналъ души убитыхъ жениховъ, слѣдовательно подлѣ Ереба. Въ другомъ мѣстѣ (*Ил.* X,

496), на которое ссылается авторъ, поэтъ вовсе не упоминаетъ о помѣщеніи сновидѣній. На стр. 139 авторъ замѣчаетъ согласно съ Лобекомъ и нѣкоторыми другими учеными, что утробогаданіе неизвѣстно было въ гомеровскую эпоху; между тѣмъ нѣсколько выше (стр. 89) онъ называетъ вѣрнымъ свидѣтельство Павсаніи (I, 34, 4) о томъ, что гадатели героическаго вѣка «толковали сны, наблюдали полетъ птицъ и *внутренности животныхъ*». Два мѣста не согласованы между собою. Остальныя неточности, которыя можно было бы указать, еще менѣе существенны, а потому мы и заканчиваемъ наше предисловіе напоминаніемъ, что трудъ Буше-Леклерка есть первый и притомъ весьма удачный опытъ собиранія обильнаго матеріала, классификаціи и объясненія его по столь важному предмету античной культуры. Мѣткость многихъ объясненій автора, ограничивающагося данными греческаго вѣдовства, помогаетъ читателю низвести явленія греческой мантики къ первобытнымъ представленіямъ и къ тѣмъ формамъ гаданія и колдовства, какія мы находимъ у многихъ изъ современныхъ дикарей.

Кіевъ.
27 апрѣля 1881 года.

Ѳ. М.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предстоящее введеніе должно познакомить читателя съ свойтвами и важностью предмета, который едвали можетъ быть исчерпанъ въ четырехъ томахъ. Здѣсь же я довольствуюсь разъясненіемъ обѣщаній, по необходимости нѣсколько неопредѣленныхъ, на которыя указываетъ названіе настоящаго труда.

Написать исторію греко-италійскаго вѣдовства представляетъ задачу, за разрѣшеніе которой принимались много разъ и съ различныхъ сторонъ, но никогда не доводили труда до конца по какому-нибудь общему плану. Это конечно зависитъ отчасти отъ трудности задачи, отъ недостатка времени у однихъ, терпѣнія у другихъ, но главная причина заключается въ сложности предмета, который въ одинаковой степени относится и къ философіи, и къ исторіи, и къ археологіи, хотя этотъ недостатокъ единства не такъ великъ, какъ кажется съ перваго взгляда. Тамъ, гдѣ все вытекаетъ изъ одного убѣжденія, изъ одной господствующей идеи, нѣтъ никакой логической непослѣдовательности; но въ то же время едвали возможно, чтобы изученіе различныхъ видовъ вѣдовства не заставляло читателя переходить отъ одной точки зрѣнія къ другой и не скрывало бы отъ него иногда понятія цѣлаго. Да и можетъ ли быть иначе, если эти изслѣдованія, результаты которыхъ такъ трудно сблизить и привести въ порядокъ, относятся одновременно къ нѣсколькимъ цивилизаціямъ, къ различнымъ, не одинаково извѣстнымъ религіямъ?

Тѣмъ не менѣе я считаю эту задачу доступной изученію и думаю, что сближеніе, но не смѣшеніе, греческихъ, этрусскихъ и римскихъ обрядовъ не только не развлекаетъ вниманія множествомъ подробностей, но еще лучше выясняетъ замѣчательное единство основныхъ началъ. Мнѣ казалось возможнымъ изложить одну за другою общія теоріи, анализировать и распредѣлить методы, связать, но не въ хронологическомъ порядкѣ, рядъ историческихъ этюдовъ о независимыхъ другъ отъ друга учрежденіяхъ, приложить этотъ способъ изслѣдованія къ народамъ Греціи и Италіи и дать всей совокупности добытыхъ результатовъ названіе *Исторіи Вѣдовства въ Греко-Римскомъ мірѣ*, т. е. исторіи религіознаго вѣрованія, повсюду тождественнаго при всемъ различіи его проявленій, но изучаемаго лишь у тѣхъ народовъ, которые составляютъ для насъ *классическую древность*.

Приступая къ столь сложному предмету, мы должны были отбросить все, безъ чего можно было обойтись. Такъ какъ цѣлью моего труда было сдѣлать на основаніи документовъ точный перечень возникавшихъ теорій, придуманныхъ внѣшнихъ пріемовъ, учрежденій, предназначенныхъ къ удовлетворенію потребности познавать будущее сверхестественнымъ путемъ, то я прежде всего постарался не выходить за предѣлы этихъ рамокъ и безъ того слишкомъ обширныхъ, ни для того, чтобы отыскать историческія или доисторическія начала способовъ вѣдовства, ни для того, чтобы доказать живучесть ихъ послѣ паденія древней греко римской цивилизаціи. Я предоставляю антропологамъ, путешественникамъ и археологамъ, изслѣдующимъ Египетъ, Востокъ или средніе вѣка, продолженіе во всѣхъ направленіяхъ моихъ изслѣдованій и буду вполнѣ удовлетворенъ, если эти послѣднія послужатъ дополненіемъ для ихъ трудовъ.

Я устранилъ изъ моего труда и другой рядъ идей; я говорю о той скучной оцѣнкѣ, которую дѣлали прежніе ученые относительно большей или меньшей искренности гадателей или оракуловъ и ихъ слугъ, а также относительно тѣхъ продѣлокъ, которыми въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ удавалось поддерживать нелѣпыя притязанія оракуловъ. Если

еще слишкомъ рано изслѣдовать вопросы, о которыхъ я упомянулъ выше, то за то слишкомъ поздно долго останавливаться на этомъ послѣднемъ. Онъ интересовалъ только какъ поводъ къ возбужденію современныхъ страстей, потому что одни смотрѣли на пріемы вѣдовства какъ на дьявольское наважденіе, а другіе считали ихъ обманомъ со стороны недобросовѣстныхъ священниковъ. Въ настоящее время общеизвѣстно, что религіозныя чувства, какъ и все въ мірѣ, имѣютъ свою юность, полную энергіи и прелести, когда исповѣдующая ихъ вѣра вполнѣ искренняя. Каковы бы ни были вѣрованія, они кажутся нелѣпыми и нуждаются въ лицемѣріи только тогда, когда они отвергнуты общественнымъ мнѣніемъ. Ванъ-Даль оказалъ значительную услугу, выбросивши изъ исторіи языческаго вѣдовства демоновъ, внесенныхъ туда традиціонной теологіей, но онъ заходилъ слишкомъ далеко, замѣняя ихъ повсюду ловкими шарлатанами.

Наша любознательность не облекается въ столь смѣлыя формы. Она уже не требуетъ у естественныхъ наукъ объясненія всѣхъ чудесныхъ явленій, на которыя указываютъ «тайныя науки», какъ дѣлалъ это пятьдесятъ лѣтъ назадъ Е. Сальвертъ, запоздалый представитель евгемеризма, бывшаго въ модѣ въ послѣднемъ столѣтіи. Теперь совершенно излишне исключать чудесное изъ области разума, такъ какъ оно само по себѣ есть отрицаніе разумнаго порядка, и такъ какъ вмѣшательство чудеснаго дѣлаетъ міръ непонятнымъ, но съ другой стороны незачѣмъ также преслѣдовать чудесное въ области чувства. Тутъ оно вполнѣ умѣстно и способно устоять противъ всякой непризнающей его силы. Поэтому въ оцѣнкѣ внутренняго значенія религіозныхъ понятій древности читатель настоящаго труда найдетъ почтительное отношеніе къ нимъ, подобающее всѣмъ великимъ народнымъ произведеніямъ, въ которыя человѣкъ вложилъ часть своей души.

Освобожденный такимъ образомъ отъ всего посторонняго, ограниченный въ пространствѣ и во времени, низведенный до такихъ размѣровъ, при которыхъ достаточно изученія античнаго міра, предметъ нашъ легче поддается синтезу. Тѣмъ не менѣе работа эта была тяжела, потому-что требовала постояннаго напряженія. Послѣ цѣлыхъ годовъ подготови-

тельныхъ работъ и случайныхъ изслѣдованій необходимо было торопиться съ выполненіемъ разъ начертаннаго плана, не затрудняя себя несвоевременными колебаніями, не ослабляя вниманія и не теряя изъ виду руководящихъ идей, которыя однѣ сообщаютъ работѣ единство цѣлаго.

Многіе ученые, и простые компиляторы, и люди, способные внести въ занимающіе меня вопросы плодотворныя указанія, подготовили мнѣ матеріалъ и проложили дорогу. Я считалъ своею обязанностью справляться со всѣми сочиненіями, которыя можно было добыть; на отысканіе нѣкоторыхъ изъ нихъ я потратилъ больше времени, чѣмъ на ихъ прочтеніе; я поименовалъ эти послѣднія, равно какъ и потерянныя сочиненія, вопервыхъ для того, чтобы дать точное представленіе о важности этого предмета, вовторыхъ, чтобы не отказать почтеннымъ антикварамъ въ признательности, которую они вполнѣ заслужили. Чисто научныя сочиненія скоро забываются, и послѣдующіе ученые нерѣдко приписываютъ себѣ честь, принадлежащую по праву ихъ предшественникамъ. У меня въ этомъ отношеніи совѣсть чиста, и я предоставляю компетентной критикѣ опредѣлить принадлежащую мнѣ долю оригинальности; надѣюсь, судьи мои останутся довольны тѣмъ, что я отказываюсь отъ собственной оцѣнки моихъ заслугъ и заранѣе подчиняюсь ихъ приговору.

Авторъ.

ВВЕДЕНІЕ.

Когда археологъ пытается возстановить исторію древнихъ цивилизацій съ помощью текстовъ и памятниковъ искусства, ему удается довольно хорошо воспроизвести лишь внѣшнюю структуру этихъ цивилизацій. Но ему значительно труднѣе овладѣть ихъ духомъ и перенестись на время въ умственную и нравственную жизнь ихъ, продуктъ которой и составляютъ изслѣдуемыя цивилизаціи. Трудъ этотъ становится почти непреодолимымъ, когда приходится съ цѣлью оцѣнить ихъ по достоинству воскрешать вымершія, потерявшія значеніе религіи, тѣ формы, въ которыя нѣкогда облекалось религіозное чувство, и которыя были покинуты имъ для того, чтобы путемъ новыхъ формъ достигнуть идеала неподвижности и покоя. Уединенное размышленіе можетъ привести на память даже черезъ значительный промежутокъ времени страстную, великую патріотическую борьбу или междуусобныя войны; но какъ опредѣлить то чисто внутреннее впечатлѣніе, которое производила на душу религіозная вѣра? Религіи Греціи и Италіи представляются намъ непрочной сѣтью разнородныхъ вымысловъ, которые созданы или извнѣ восприняты народнымъ воображеніемъ и примѣнены къ традиціоннымъ обычаямъ и къ культу, увѣковѣченному патріотизмомъ и просвѣтленному искусствомъ. Намъ кажется, что эти вымыслы, основанные на самыхъ могущественныхъ инстинктахъ высшихъ расъ, могли существовать и безъ вѣры въ истинномъ значеніи этого слова, не давая

душамъ радостнаго сознанія, что онѣ извѣстны сверхестественнымъ силамъ и покровительствуются ими. Мы хорошо знакомы съ образованнымъ и скептическимъ Еллиномъ эпохи паденія и съ Римляниномъ классической эпохи, который утратилъ чувство своего національнаго культа, подавивши его греческими баснями, двусмысленное благочестіе котораго весьма похоже на ханжество. Для перваго боги вышли изъ головы Гомера, если только Юпитеръ не восходитъ ко времени Фидія, а Венера ко времени Праксителя; Римлянинъ стыдится грубыхъ лаціумскихъ легендъ и теряется въ хитросплетенныхъ, вымышленныхъ комбинаціяхъ, чтобы соединить Капитолійскихъ боговъ съ Олимпійскими. Однимъ словомъ, мы склонны думать, что греко-римскій политеизмъ былъ только искусственнымъ созданіемъ, и что человѣкъ считалъ себя его творцомъ; въ немъ человѣкъ уважалъ или любилъ печать національнаго генія, завѣщаніе предковъ, прелесть искусства или поэзіи, но оно вовсе не открывало ему таинственныхъ перспективъ и не ставило его въ общеніе съ міромъ сверхестественнымъ.

Думать такъ было бы большой ошибкой не только потому, что избранные и независимые умы не представляютъ средняго мнѣнія, но и потому, что религіозныя понятія Греціи и Италіи заключаютъ въ себѣ таинственный элементъ, глубоко укоренившійся въ привычкахъ, дорогой для всѣхъ, изобилующій столь любимыми образами, что даже философія не могла и не желала уничтожать ихъ прелести. Особымъ настроеніемъ чувства, оживлявшимъ греко-римскій политеизмъ, была вѣра въ постоянное откровеніе, даруемое людямъ богами, въ какую-то нравственную помощь, добровольно предлагаемую или легко получаемую, благодаря которой и цѣлыя общества, и отдѣльныя личности могли управлять своими поступками съ нечеловѣческимъ благоразуміемъ. Разсматриваемые съ этой точки зрѣнія, боги становились для своихъ поклонниковъ не требовательными владыками, не безразличными отвлеченностями, но благосклонными совѣтниками, указывающими всегда кстати смыслъ настоящаго, тайны прошедшаго или бѣды будущаго. Эту божественную искру, которая, какъ бы новая способность,

прибавлялась къ человѣческому разуму, Греки называли *мантикой*, а Латины *гаданіемъ*.

Безъ вѣдовства греко-италійскія религіи, поддерживаемыя только создавшимъ ихъ воображеніемъ, рано исчезли бы въ пустотѣ своихъ ученій. Онѣ подверглись бы участи тѣхъ воззрѣній, которыя вызываютъ нужды, не удовлетворяя ихъ, и гибнутъ подъ тяжестью собственной практической безполезности. Вѣдовство составляло величайшее благо, которое могли извлечь изъ религіи столь гордые и энергичные народы, какъ Греки и Римляне. Они не ставили цѣли человѣческой жизни внѣ ея земнаго существованія и вовсе не желали дремать въ лѣнивой покорности, подобно разслабленнымъ расамъ, предоставляющимъ богамъ дѣйствовать вмѣсто себя. Ничто слѣдовательно не могло удовлетворить полнѣе ихъ желаній, какъ всегда открытый источникъ справокъ, пригодныхъ для жизни, и совѣтовъ, не переходившихъ въ приказанія и вовсе не исключавшихъ личной инниціативы.

Вѣра въ вѣдовство вовсе не была продуктомъ миѳологическихъ легендъ, шаткимъ и непостояннымъ, какъ эти послѣднія; напротивъ, она была свидѣтельницей ихъ зарожденія, и въ теченіи долгаго времени ей достаточно было соединить съ ними свою судьбу, чтобы поддерживать ихъ значеніе. Эта вѣра въ волшебство была составною частью религіи, но не была связана съ какимъ нибудь отдѣльнымъ преданіемъ. Она была присуща собственно религіозному чувству, а не измѣнчивымъ формамъ его проявленій. Можно даже сказать, что ея могущество росло по мѣрѣ того, какъ истощенный политеизмъ болѣе нуждался въ ея поддержкѣ, и что съ каждымъ днемъ она проникала все глубже и глубже въ личную совѣсть человѣка. Уже прорицатели героической эпохи вліяли на рѣшенія героевъ и руководили движеніемъ армій; нѣсколько позже Греція съ гордостью видѣла, что даже чужеземные цари обращались съ драгоцѣнными дарами за покровительствомъ къ ея оракуламъ; и когда политическіе перевороты, перемѣщеніе вліянія и неизбѣжное дѣйствіе времени положили предѣлъ этому искательству, вѣра въ вѣ-

довство была не менѣе прочна и повсемѣстна, хотя и не проявлялась такъ торжественно.

Вдохновляя прежде поэтовъ, она впослѣдствіи выдерживала въ философскихъ школахъ натискъ смѣлаго и свободнаго испытанія, а дѣйствительность откровенія, въ которой весьма немногіе дерзали сомнѣваться, доказывала существованіе боговъ,—вѣрованіе, безъ котораго легко обошлась бы не одна система. Въ тоже время умноженіе способовъ гаданія, замѣняя наиболѣе разумные и торжественные изъ нихъ самыми удобными и простыми, дѣлало вѣдовство доступнымъ для всѣхъ и усиливало потребность въ сверхестественномъ. Наконецъ, когда традиціоннымъ вѣрованіямъ, покинутымъ на-время образованными людьми, стала грозить опасность отъ враждебныхъ религій, вѣра въ „божественную мантику", перейдя отъ народа къ высшимъ классамъ, еще разъ поддержала послѣдній бой, открытый въ защиту народнаго культа. Греко-римскій политеизмъ защищалъ себя гадателями, оракулами и сивиллами; онъ доказывалъ такимъ образомъ силу своихъ обрядовъ и заставлялъ бояться, чтобы вмѣстѣ съ нимъ не исчезло сокровище, обладателемъ котораго считался онъ одинъ. Побѣдить его могли только тѣ вѣрованія, которыя противопоставляли ему еще болѣе очевидныя пророчества въ доказательство своего сверхестественнаго происхожденія и обѣщали міру не лишить его откровенія.

Трудно себѣ представить то могущественное вліяніе, какое оказывала на античныя общества вѣра въ вѣдовство. Она не только тяготѣла и подчасъ очень чувствительно надъ судьбами государствъ, которыя не позволяли себѣ что-либо предпринимать „не посовѣтовавшись съ богами", но она проникала въ помыслы каждаго лица, дѣйствуя такимъ образомъ на массу съ непреодолимымъ могуществомъ органической силы. Эта сила вѣры, происходящая изъ несокрушимаго инстинкта, не вполнѣ исчезла до настоящаго времени, и психологу нетрудно отыскать слѣды ея во многихъ современныхъ обычаяхъ.

Изъ этого можно заключить, какою энергіей обладала эта вѣра въ то время, когда она не осмѣивалась, какъ суе-

вѣріе, а исповѣдывалась правительствомъ, воплощалась въ уважаемыхъ учрежденіяхъ, восхвалялась поэтами, доказывалась философами и принималась всѣми. Въ виду столь общаго и прочнаго согласія невозможно включить вѣдовство съ его методами въ число тѣхъ любопытныхъ достопримѣчательностей, которыя попадаются тамъ и сямъ вдали отъ широкаго пути исторіи. Необходимо также впредь до болѣе полнаго изслѣдованія происхожденія и важности пріемовъ вѣдовства отказаться отъ слишкомъ легкаго объясненія ихъ хитростью однихъ лицъ и легковѣріемъ другихъ.

Предварительный трудъ, предпринятый нами ранѣе подробной разработки вопроса, имѣетъ цѣлью доказать, что вѣдовство занимало умы всѣхъ мыслителей, создавшихъ античную цивилизацію и подготовившихъ современную, что, касаясь самыхъ трудныхъ метафизическихъ задачъ, оно вынуждало поэтовъ философствовать, а философовъ придерживаться во многихъ отношеніяхъ идей поэтической теологіи; однимъ словомъ, начала, на которыхъ зиждется вѣдовство, и послѣдствія, къ которымъ оно приводитъ, вовсе не представляютъ нелѣпости, заслуживающей только улыбки.

I.

Вѣдовство и Магія.

Различныя опредѣленія мантики, или вѣдовства.—Различіе между мантикой и магіей; первая созерцательна, вторая дѣятельна.

Вѣдовство есть результатъ вѣры въ Провидѣніе,— религіозной идеи, господствующей во всѣ времена надъ человѣческой совѣстью. Она предполагаетъ только два условія, соединеніе которыхъ составляетъ основу каждой религіозной доктрины, именно: существованіе разумнаго божества и возможность взаимныхъ отношеній между человѣкомъ и божествомъ; вѣдовство есть естественное, если даже не необходимое послѣдствіе этой вѣры, лишь только признаемъ, что божество можетъ поднять человѣческое благосостояніе или его нравственное совершенство.

Разсматриваемое въ своей сущности помимо неточныхъ терминовъ, которыми его обозначаютъ древніе языки, вѣдовство или магія, есть проникновеніе человѣческаго разума въ божественную мысль внѣ предѣловъ обыкновенныхъ средствъ науки; это—своеобразное знаніе, болѣе или менѣе полное, но всегда пріобрѣтаемое путемъ сверхестественнаго откровенія, съ помощью разума или безъ него. Область вѣдовства составляетъ все то, чего не можетъ постигнуть человѣческій разумъ собственными силами, т. е. прежде всего будущее, насколько оно не поддается раціональному предвидѣнію (πρόγνωσις), а затѣмъ прошедшее и настоящее, насколько они не доступны обыкновенному изслѣдованію. Оно своимъ взоромъ проникаетъ въ самые глубокіе

тайники времени, символомъ которыхъ служила нѣкогда группа трехъ Паркъ. Иногда вѣдовствомъ считали только знаніе будущаго, какъ наиболѣе желанное и наиболѣе чудесное; это исключительное пониманіе оставило свои слѣды на многихъ древнихъ опредѣленіяхъ этой науки.

Авторъ платоновыхъ *Опредѣленій* называетъ мантику „предусмотрѣніемъ факта безъ указанія разума[1])". Цицеронъ еще менѣе точно опредѣляетъ вѣдовство, какъ «предчувствіе и познаніе будущаго[2]). По мнѣнію Плутарха,[3]) служащаго въ этомъ случаѣ отголоскомъ платоновыхъ теорій, вѣдовство есть не болѣе, какъ познаваніе будущаго. Подобное воззрѣніе зависитъ отъ того, что платоновъ спиритуализмъ, тѣсно связанный съ художественнымъ инстинктомъ, заставлявшимъ его представлять себѣ душу по законамъ симметріи, старался отыскать въ человѣческомъ разумѣ особую способность, обращенную на будущее, подобно тому, какъ память человѣка обращена на прошедшее.

Даже поверхностное изученіе исторіи вѣдовства показываетъ, что это сверхестественное знаніе чаще прилагалось къ изслѣдованію прошедшаго или настоящаго, чѣмъ будущаго. Въ прошедшемъ усматривали причину большинства чудесъ; результатомъ ихъ толкованія являлось всегда познаніе воли боговъ въ настоящемъ, а черезъ нее косвеннымъ образомъ тайны будущаго. Наука объ очищеніяхъ, или *каѳартика* можетъ изобличить скверны совѣсти не иначе, какъ съ помощью вѣдовства, которое указываетъ во мракѣ прошедшаго проступки виновнаго, очень часто неизвѣстные ему самому. Наконецъ и относительно будущаго, какъ подлежащаго измѣненіямъ, вѣдовство показываетъ чаще всего то, что должно бы совершиться согласно настоящему плану Провидѣнія, а не то, что совершится на самомъ дѣлѣ.

Точно также стоическая школа, занимавшаяся спеціальнымъ изученіемъ вопроса, не даетъ точнаго опредѣленія мантики, разсматриваемой съ точки зрѣнія дѣла рукъ человѣческихъ; она называетъ ее «наукой, или вѣрнѣе способностью видѣть и объяснять знаменія, посылаемыя людямъ богами[4])». Однако это опредѣленіе недостаточно для тѣхъ,

кто не желаетъ вопреки стоикамъ уничтожать различіе между естественнымъ и сверхестественнымъ, помѣщая самого Бога въ природу. Они забываютъ, что эта наука основана не на обыкновенной логикѣ, и что этотъ даръ не есть одна изъ нормальныхъ способностей ума. Необходимо дополнить это опредѣленіе и вернуться такимъ образомъ къ предложенной выше формулѣ. И такъ, мы будемъ считать вѣдовствомъ познаваніе божественной мысли, открываемой человѣческой душѣ объективными или субъективными знаменіями и постигаемой сверхестественными средствами [5]).

По теоріи вѣдовства обыкновенно предполагаютъ, что божественная мысль добровольно открывается благочестивому любопытству человѣческой души, и что она проявляется единственно для того, чтобы быть постигнутой. Такое понятіе естественно вытекаетъ изъ вѣры въ милостивое и мудрое Провидѣніе. Однако было время, когда воображеніе Грека часто смущалось остатками стараго недовѣрія къ богамъ, недовѣрія, выраженнаго съ такой силой въ гезіодовомъ миѳѣ о Промеѳеѣ и оживляемаго потомъ орфическими ученіями, дѣлавшими людей солидарными съ возставшими предками его, Титанами. Мистики ново платоники вѣрили, что боги, т. е. духи, поставленные между Провидѣніемъ и человѣкомъ, могли намѣренно закрывать источники божественнаго откровенія, которымъ они располагали, и что поэтому бывало необходимо заставлять ихъ менѣе злоупотреблять своими полномочіями. Это искусственное и насильственное вѣдовство не относится къ *мантикѣ* въ собственномъ смыслѣ, отъ которой оно всегда различалось, но къ *ѳеургіи*, которая въ свою очередь составляетъ отдѣльную вѣтвь *магіи*.

Чтобы избѣжать смѣшеній, могущихъ затемнить единство взгляда, поддержать который и безъ того трудно въ такомъ сложномъ предметѣ, какъ исторія вѣдовства, необходимо прежде всего раздѣлить эти двѣ формы сверхестественнаго знанія, которыя называются *мантикой* и *магіей*. Между мантикой, или сверхестественнымъ познаваніемъ непознаваемаго, и магіей, или искусствомъ производить явленія, противныя законамъ природы, существуетъ такое сходство, что ихъ можно считать двумя видами или двумя приложенія-

ми одной и той же вѣры. Съ помощью одной человѣкъ надѣется прибавить къ своему разуму божественную способность; съ помощью другой—подчинить своей волѣ сверхестественныя силы. Въ обоихъ случаяхъ человѣкъ дополняетъ свою природу временнымъ присоединеніемъ божественныхъ элементовъ, которые нѣкоторымъ образомъ воплощаются въ его существо путемъ опредѣленныхъ пріемовъ. Можно сказать, что вѣдовство есть созерцательная магія, замѣняющая дѣятельность воли дѣятельностью ума.

Тѣсно связанныя по своему происхожденію и источнику, вѣдовство и магія не всегда могутъ быть точно различаемы на практикѣ. Значительное число пріемовъ вѣдовства состоитъ въ толкованіи чудесныхъ явленій, предварительно произведенныхъ магіей. Магія даетъ матеріалъ для вѣдовства или мантики. Не слѣдуетъ думать, будто всѣ эти запятнанные способы магіи заключаются въ болѣзненныхъ заблужденіяхъ эпохи упадка. Хотя слово μαντόμαγος (mantomagos) выражающее эту связь магіи съ мантикой, принадлежитъ языку Византіи, однако представляемое имъ понятіе восходитъ значительно дальше. Не только авторъ *Иліады* влагаетъ въ руки боговъ орудія съ присущей имъ силой; *) не только некромантія, которая нуждается въ магіи для вызова тѣней—откровительницъ, прилагается на дѣлѣ героемъ *Одиссеи*, но мы будемъ имѣть случай убѣдиться, что съ самой отдаленной древности нравственная восторженность, одинаково питающая прорицаніе и поэзію, считалась продуктомъ таинственной силы, сообщенной нимфами водамъ источниковъ. Продолжая обобщеніе дальше, можно сказать, что магическій элементъ заключается въ каждомъ обрядѣ или церемоніи, назначенной для подготовленія или произведенія акта вѣдовства. Въ такомъ случаѣ на долю собственно вѣдовства осталось бы лишь наблюденіе случайныхъ знаменій, на которыя воля человѣка не оказала предварительно никакого вліянія, т. е. ничтожнѣйшая часть его проявленій.

Подобно тому, какъ магія служитъ помощницей и орудіемъ вѣдовству, это послѣднее въ свою очередь объясняетъ магію и помогаетъ усовершенствованію ея пріемовъ. Существуетъ даже особый отдѣлъ искусства вѣдовства,

іатромантика, или мантика, прилагаемая въ медицинѣ, которая есть не что иное, какъ соединеніе въ различныхъ отношеніяхъ вѣдовства и магіи. Открываемыя этимъ волшебствомъ лѣкарства были настоящими магическими средствами, и волшебники-іатромантики такъ хорошо это понимали, что считали воскрешеніе мертвыхъ дѣломъ запрещеннымъ, хотя не невозможнымъ[7]).

Прорицаніе и магія, исходя изъ общаго начала и будучи связаны между собою по своимъ пріемамъ, не могли не соединиться и въ лицѣ своихъ представителей. Смѣло можно считать Цирцею и Медею, волшебницъ миѳическаго времени, лишенными пророческаго дара; но самое тѣсное соединеніе магіи съ знаніемъ вѣдовства находимъ у Мелампа, древнѣйшаго волшебника, какого знали греческія легенды. Меламп—прежде всего врачъ души и тѣла, пользующійся волшебствомъ для того, чтобы открыть въ области сверхестественныхъ силъ причины болѣзней и средства исцѣленія. Большинство оракуловъ существовало въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ пророческое вдохновеніе неразрывно соединялось съ извѣстными матеріальными условіями, совершенно сходными съ магическими орудіями, каковы: источники, пещеры, поднимающіяся отъ земли испаренія, священныя деревья, словомъ все то, чѣмъ могла по своему усмотрѣнію пользоваться воля человѣка для вызова сверхестественнаго откровенія. Даже ново-платоническая ѳеургія имѣетъ предшественниковъ въ героической эпохѣ. Извѣстно, съ какимъ насиліемъ Менелай вырвалъ объясненія у старца Протея [8]). Насиліе, оказанное героемъ по отношенію къ потерявшему силу богу, ѳеурги распространяютъ потомъ на самихъ олимпійцевъ. Правда, заклинанія ѳеурговъ могущественнѣе, нежели мускулистыя руки гомеровскихъ воиновъ, но дѣйствія ихъ одинаковы. Уже нападеніе на Протея составляетъ характеристическую черту магіи, именно подчиненіе сверхестественныхъ силъ волѣ человѣка.

И такъ, магія съ самаго начала связанная съ вѣдовствомъ въ теоріи и соединенная съ многими изъ его пріемовъ на практикѣ, должна повидимому составлять непремѣнную часть нашей задачи. Но такъ какъ чрезмѣрная ло-

гическая точность повела бы насъ въ этомъ случаѣ къ смѣшенію, котораго вообще избѣгали въ практикѣ, и вывела бы насъ изъ области фактовъ въ область умозрѣній, то мы лучше отмѣтимъ тѣ черты, въ которыхъ магія отличается отъ мантики и не будемъ касаться той области, гдѣ онѣ сходятся. Установивши разъ навсегда присутствіе магическаго элемента въ вѣдовствѣ, мы будемъ считать его столь близкимъ къ мантикѣ, что не станемъ вовсе отдѣлять его; и напротивъ того мы строго отдѣлимъ съ одной стороны магію, или дѣятельное знаніе, позволяющее человѣку располагать сверхестественными силами, съ другой стороны мантику, или знаніе созерцательное, приближающее божественную мысль къ человѣческому пониманію. Магія есть увеличеніе человѣческой дѣятельности и инициативы на счетъ божеской свободы, а мантика—какъ бы приращеніе способности видѣнія къ человѣческому разуму.

II.

Вѣдовство и теологическій фатализмъ.

Трудности, сопряженныя съ занятіемъ вѣдовствомъ.—Чтобы прорицаніе было возможно, будущее должно быть непреложно, а чтобы оно было полезно, будущее должно быть условно.—Народное и поэтическое представленіе судьбы.—Фатализмъ у Гомера, Гезіода, Пиндара и трагиковъ.—Система отсрочекъ.—Остающаяся безъ разрѣшенія задача.

Вѣдовство въ своей простѣйшей формѣ допускаетъ, что божество, которому извѣстно будущее, считаетъ иногда нужнымъ подѣлиться съ человѣкомъ этимъ знаніемъ въ такой мѣрѣ, въ какой это можетъ быть ему полезно, и что для этого оно пользуется различными средствами: или обыкновеннымъ языкомъ, доступнымъ для чувствъ, или символическимъ языкомъ знаменій, или наконецъ, внутреннимъ откровеніемъ, ниспосланнымъ въ человѣческую душу. Но съ другой стороны это вѣрованіе предполагаетъ рѣшенными нѣкоторыя задачи, которыя оказываются почти неразрѣшимыми для философскаго анализа; трудности эти такъ велики, что даже народная логика, обыкновенно столь склонная къ чудесному толкованію, не легко могла разрѣшить ихъ.

Религіозное сознаніе въ древности такъ же вѣрило въ пользу вѣдовства, какъ и въ силу молитвы. Молитва имѣетъ цѣлью вызвать измѣненіе въ человѣческой судьбѣ въ опредѣленномъ смыслѣ силою божескаго вмѣшательства. Цѣль вѣдовства не многимъ отличалась отъ этого. Предвѣ-

дѣніе должно было дать человѣку возможность избѣжать предусмотрѣнныхъ несчастій или вполнѣ осуществить перешедшія въ увѣренность надежды. Прилагается ли мантика къ будущему, къ настоящему или къ прошедшему, ожидаемые отъ нея полезные результаты всегда помѣщаются въ будущемъ. Но, присматриваясь ближе къ этой задачѣ, мы увидимъ, что между предметомъ вѣдовства, когда послѣднее прилагается къ будущему, и желаннымъ результатомъ. т. е. измѣненіемъ будущаго, существуетъ почти неразрѣшимое противорѣчіе. Для того, чтобы вѣдовство было полезно, необходимо, чтобы открываемое богами будущее было условно, способно принять другое направленіе; съ другой стороны это шаткое, невѣрное будущее, зависящее отъ свободной воли, не соотвѣтствовало представленію о непреложныхъ законахъ, представленію, запечатлѣвавшемуся въ умахъ при видѣ міроваго порядка. Народный инстинктъ, опережая философскія теоріи, былъ постоянно склоненъ считать будущее неизбѣжнымъ, стоящимъ даже внѣ произвола боговъ. Это чувство ясно выразилось въ созданіи абстрактаго существа, называемаго то Рокомъ (Μοῖρα—Αἶσα), то Необходимостью (Ἀνάγκη), передъ приговорами котораго склонялась даже воля самого Зевса.

Размышленіе дѣлало только болѣе очевидной логическую ошибку всякаго, кто хотѣлъ узнать будущее съ цѣлью измѣнить его. Зачѣмъ возможная, условная форма будущаго, если оно не должно осуществиться? Въ этомъ случаѣ открывающіе ее боги не знали бы той настоящей формы, которая должна перейти въ дѣйствительность. Если же они знаютъ ее навѣрное, а въ этой способности предвидѣнія нельзя отказать силамъ, управляющимъ міромъ, то значитъ эта форма будущаго заранѣе опредѣлена, безусловна, неизбѣжна. Ее потому только и можно предвидѣть, что она неизбѣжна. А если послѣднее вѣрно, то человѣческая воля, употребляющая въ дѣло вѣдовство, должна довольствоваться лишь призракомъ свободы и сдѣлаться рабомъ какого то плана, предначертаннаго помимо нея. И такъ, при первомъ усиліи философской мысли являлось неразрѣшимое столкновеніе между предвѣдѣніемъ и свободой,—двумя понятіями, изъ которыхъ

ни одно въ своихъ естественныхъ послѣдствіяхъ не можетъ не исключить другого, и которыя тѣмъ не менѣе имѣютъ одинаковыя права на вѣру человѣка.

Безъ сомнѣнія, не всегда эта задача представала во всей своей рѣзкости. Рѣдко старались достигнуть совершеннаго знанія будущаго, и древніе волшебники неохотно вступали въ эту область. Чаще всего старались узнать, что̀ нужно для того, чтобы сообразовать свои поступки съ подлинной волей боговъ. Такимъ образомъ человѣкъ входилъ добровольно въ планы Провидѣнія и не противопоставлялъ неизмѣнной судьбѣ свою волю, какъ враждебную силу. Наконецъ легкость, съ которою здравый смыслъ принимаетъ самыя очевидныя противорѣчія, позволяла большинству повторять вмѣстѣ съ Солономъ: „Что̀ опредѣлено судьбой, того не отвратятъ ни жертвы, ни предназнаменованія, [9])" и въ тоже времявѣрить въ силу вѣдовства и молитвы.

Тѣмъ не менѣе затрудненіе оставалось и столь настоятельное, что поэтическая теологія [10]) занялась его разъясненіемъ еще ранѣе философіи. Ставя судьбу на ряду съ Зевсомъ, поэзія должна была опредѣлить отношенія между этими владыками, созданныя силою обстоятельствъ.

Управленіе міромъ не могло быть вручено двумъ различнымъ силамъ, независимымъ одна отъ другой. Даже маздеизмъ допускалъ нѣкоторое подчиненіе одного изъ враждебныхъ принциповъ другому, а еллинскій геній никогда не искалъ гармоніи въ организованномъ раздорѣ. Слѣдовательно нужно было, чтобы Зевсъ считался ниже или выше судьбы; или же чтобы его воля соединялась въ одно съ опредѣленіями рока. Кажется, что гмеровская теологія при всей своей непослѣдовательности остановилась на этомъ послѣднемъ рѣшеніи.

Очевидно, что Зевсъ не всемогущъ: онъ не могъ вырвать у смерти ни Геракла, ни Сарпедона [11]), и Аѳина сообщаетъ Телемаху, что «сами боги не могутъ избавить отъ общей участи любимаго ими героя, когда роковая Мойра овладѣла имъ, чтобы погрузить его въ глубокій сонъ смерти [12])»; но поэтъ избѣгаетъ ставить Зевса во враждебныя отношенія къ судьбѣ. Если чувство олимпійскаго владыки

иногда стѣснено въ своемъ проявленіи, то не какой-нибудь внѣшней силой, а собственнымъ разумомъ, всегда согласнымъ съ судьбою. Зевсъ никогда не порицаетъ опредѣленій судьбы и, приводя ихъ въ исполненіе, всегда повидимому осуществляетъ собственную мысль. Поэтому Гомеръ называетъ иногда судьбу «рокомъ Зевса [13])», что совершенно равносильно выраженію „воля Зевса.“ Въ другомъ мѣстѣ онъ соединяетъ Зевса съ Мойрой, чтобы показать полное согласіе между ними [14]). Можно даже обнаружить въ гомеровской теологіи явное стремленіе подчинить судьбу Зевсу, поэтому то Атэ, рокъ, порожденный грѣхомъ, называется «старшею дочерью Зевса [15])». Мало того. Судьба и Зевсъ представляются, пожалуй, двумя различными силами, но Мойра, будучи безсильна выполнить сама свои рѣшенія, дѣйствуетъ только черезъ Зевса. Она могла бы быть насилуема, могло бы существовать преступленіе «оскорбленія судьбы» (ὑπέρμορον), еслибы Зевсъ не подчинялъ другихъ принятымъ имъ самимъ законамъ. Извѣщенный имъ Посейдонъ летитъ на помощь къ Энею, восклицая: «О страшенъ будетъ гнѣвъ Зевса, если Ахиллъ умертвитъ Энея, ибо судьба хочетъ его спасенія. [16])» Слѣдовательно судьба отождествляется съ разумомъ верховнаго божества; нечего опасаться раздора между двумя высшими существами, изъ которыхъ одно было бы разумомъ безъ силы, а другое силою безъ разума [17]).

Теологія Гезіода яснѣе установляетъ первенство Зевса. Въ *Θеогоніи* находимъ два различныхъ представленія судьбы: одно относится къ міру, существовавшему до Олимпійцевъ, другое къ вселенной, устроенной и управляемой Зевсомъ. Въ началѣ Мойры и Керы, или геніи смерти [18]), порождены Ночью одновременно со Смертью, Немезидой и Раздоромъ [19]). Когда Зевсъ побѣдилъ Титановъ и мстителя за нихъ Тифона, онъ соединился съ Θемидой, т. е. съ олицетвореннымъ закономъ, и отъ этого союза произошли Мойры и Керы, роковыя божества преобразованнаго міра, подчиненныя отцу своему Зевсу [20]). Съ этого момента міръ имѣетъ только одного правителя Зевса, который и направляетъ судьбу [21]).

Когда судьба отождествилась такимъ образомъ съ разумнымъ и благимъ существомъ, вѣдовство получило пол-

ное право существованія, какъ въ теоріи, такъ и на практикѣ; оно стало не только возможнымъ, но и полезнымъ, потому что теченіе событій могло измѣняться по волѣ Зевса, и люди могли испросить у него перемѣну своей участи въ желанномъ для нихъ смыслѣ.

Такимъ образомъ послѣ нѣкоторыхъ колебаній теологія остановилась на почвѣ обыкновеннаго здраваго смысла, сойти съ которой она уже не могла безъ того, чтобы ея системы не рушились при первомъ натискѣ діалектики. Тѣмъ не менѣе она сошла съ этой почвы черезъ нѣсколько вѣковъ, въ то время, когда религіозная совѣсть была смущена трудностями, которыя вызваны были со всѣхъ сторонъ размышленіемъ, пробужденнымъ нарождающейся философіей. Эпическая миѳологія скорѣе устранила, нежели разрѣшила вопросъ о судьбѣ. Уже въ то время трудно было понять условное будущее, зависящее отъ воли Зевса; но вопросъ усложнялся и становился почти неразрѣшеннымъ, лишь только допускалось, что сама зевсова воля готова была сообразоваться съ человѣческой свободой, что́ разумѣется само собой, если признается дѣйствительность вѣдовства и молитвы. Гомеровскій Ахиллъ могъ выбирать между долгой праздной жизнью и славой, пріобрѣтенной преждевременной смертью. Поэтому для всякаго, кто вспоминалъ послѣдствія ахиллова пребыванія подлѣ Трои, было очевидно, что свободный выборъ героя повлекъ за собою безконечный рядъ измѣненій въ божественномъ планѣ, который былъ бы совершенно другимъ, еслибъ Ахиллъ предпочелъ славѣ мирную старость. Мысль Зевса должна была вмѣщать въ себѣ по крайней мѣрѣ двѣ возможныя формы будущаго, и человѣческая свобода опредѣляла, которая изъ нихъ должна осуществиться.

При болѣе глубокомъ размышленіи можно было обобщить задачу и признать, что число возможныхъ формъ и плановъ будущаго столь же неограниченно, какъ и число его условныхъ элементовъ. Это значитъ, что направляемый свободой случай или иными словами отрицаніе порядка и правильности стремилось замѣнить собою Провидѣніе.

Чтобы спасти послѣднее и поколебленное достоинство Зевса, нужно было уничтожить самую шаткую, самую не-

раціональную сторону задачи—человѣческую свободу. На этомъ остановились наиболѣе религіозные поэты V-го вѣка. Пиндаръ, Эсхилъ, Софоклъ изображаютъ эту религіозную вѣру въ ея различныхъ фазахъ, сначала увѣренную въ себѣ, потомъ потрясаемую и наконецъ послѣ тысячи уступокъ, вступающую въ область обыденныхъ понятій, здраваго смысла, который составляетъ прибѣжище для всѣхъ вымирающихъ системъ.

Всѣ сохранившіеся остатки поэзіи Пиндара [22]) обличаютъ въ немъ живое чувство зависимости человѣка отъ боговъ, которымъ онъ обязанъ всѣмъ, счастьемъ и самою добродѣтелью. Но онъ не представляетъ себѣ божественное Провидѣніе совершенно свободнымъ. Не только боги подчинены собственной мудрости, но надъ ихъ волей, какъ и надъ волей людей, тяготѣетъ безотвѣтственный законъ, опредѣленія котораго тѣмъ неизбѣжнѣе, что самъ онъ не связанъ никакой нравственной необходимостью, ни даже идеей справедливости. „Законъ, говоритъ Пиндаръ, владыка смертныхъ и безсмертныхъ, оправдываетъ и выполняетъ своею властною рукою самыя вопіющія насилія: въ доказательство этого я укажу на подвиги Геракла, приведшаго Геріоновыхъ быковъ до киклопскаго дворца Еврисѳея, хотя онъ не купилъ и не выпросилъ ихъ [23])“.

Благочестивый лирикъ сохраняетъ такимъ образомъ міровой порядокъ въ ущербъ человѣческой свободѣ и жертвуетъ даже свободой боговъ съ цѣлью выгородить ихъ изъ нареканій, вытекающихъ изъ несовмѣстимости нѣкоторыхъ религіозныхъ ученій съ враждебными имъ правилами нравственности. Душа его полна чистой вѣры въ Провидѣніе, которое остается вполнѣ свободнымъ лишь для того, чтобы быть вполнѣ благимъ. Для него достаточно, что благочестіе обезпечиваетъ покровительство боговъ, и его муза однимъ взмахомъ крыльевъ пролетаетъ темныя области, въ которыхъ таятся философскія возраженія.

Родившись въ странѣ богатой оракулами [24]), Пиндаръ являлся истолкователемъ аполлонова оракула въ Дельфахъ, который находился тогда на высотѣ своего значенія и вліянія. Религіозный фатализмъ, значительно смягченный нрав-

ственнымъ характеромъ Провидѣнія, былъ въ это время ортодоксальнымъ мнѣніемъ, которое жрецы Аполлона всячески старались распространять. Въ Дельфійскомъ храмѣ недалеко отъ того мѣста, гдѣ находилось желѣзное кресло, сидя на которомъ, какъ говорятъ, Пиндаръ пѣлъ гимны въ честь Аполлона, стояла группа статуй, изображавшихъ Зёвса Мойрагета и Аполлона Мойрагета вмѣстѣ съ двумя Мойрами, причемъ первые замѣняли собою третью Мойру [25]). Такимъ образомъ теологія формулировала, а искусство символизировало эту тѣсную связь рока и Провидѣнія, тайну которой разумъ никогда не могъ вполнѣ уяснить себѣ.

Подобно тому, какъ у Пиндара господствуетъ вѣра въ благость божества, въ трагической драмѣ господствуетъ идея Рока. Киклическіе поэты, у которыхъ такъ много заимствовали аѳинскіе драматурги, повидимому находили удовольствіе въ созданіи неразрѣшимыхъ коллизій между тремя дѣйствующими элементами: неизмѣннымъ рокомъ, человѣческимъ почином и посредницей между ними - божеской волей. Миѳъ объ Эдипѣ, давшій матеріалъ для многихъ киклическихъ эпопей [26]), можетъ служить образцомъ этого рода нравственныхъ задачъ, которыя особенно охотно развивала поэзія того времени, смущеннаго первыми попытками зараждающейся философіи. Все способствовало обращенію умовъ къ фаталистическимъ ученіямъ. Съ одной стороны возрастающее значеніе оракуловъ поддерживало религіозный фатализмъ, потому-что эти мантическія учрежденія не довольствовались преподаваніемъ полезныхъ совѣтовъ, а старались доказать непреложность приговоровъ судьбы, а ихъ предсказанія могли быть непреложны только въ томъ случаѣ, когда дѣйствія ея оказывались неизбѣжны. Изъ этого слѣдовало, что ихъ пророчества не имѣли никакого практическаго значенія [27]), но этотъ выводъ нисколько не угрожалъ значенію оракуловъ и слѣдовательно не могъ уменьшить числа лицъ, искавшихъ у нихъ покровительства. Съ другой зтороны іонійскіе „физики“ создавали понятіе объ „естественномъ“ законѣ слѣпыхъ силъ, нераздѣльныхъ съ самой сущностью вещей и обнаруживающихся въ роковомъ сцѣпленіи причинъ и слѣдствій. Этотъ естественный фатализмъ, обозначаемый новыми

именами (εἱμαρμένη, πεπρωμένη) занялъ мѣсто рядомъ съ Рокомъ теологовъ, столь же мало ободряя надежды смертныхъ, какъ и этотъ послѣдній. Человѣческая свобода, терпѣвшая удары со всѣхъ сторонъ, готова была рушиться. Вмѣстѣ съ нею исчезло бы величайшее препятствіе, которое встрѣчало на своемъ пути знаніе будущаго.

Хотя религіозная нравственность въ томъ видѣ, какъ понималъ ее народъ, допускавшая очищеніе невольныхъ прегрѣшеній, несогласна была съ свободой, тѣмъ не менѣе со всѣхъ сторонъ поднималось въ еллинскихъ понятіяхъ болѣе возвышенное чувство отвѣтственности. Такимъ образомъ съ помощью самихъ оракуловъ образовалась новая нравственность, которая ставила различіе между добромъ и зломъ не въ практическихъ дѣйствіяхъ, но прежде всего въ намѣреніи. Это возвышенное представленіе о нравственномъ законѣ не могло примириться съ рокомъ. Оно могло въ сущности отказаться отъ свободы дѣйствій, но ему необходимо было признавать свободный выборъ, на которомъ и основывалась отвѣтственность.

И такъ, съ одной стороны фатализмъ, порожденный силою вещей или божественнымъ опредѣленіемъ и принятый религіозной вѣрой, съ другой стороны воля человѣка, требующая свободы во имя нравственности,—такова была задача, которую предстояло рѣшить аѳинскимъ трагикамъ, и на которую обратился безпокойный геній Эсхила [28].

Можно сказать, что вопросъ объ отвѣтственности человѣка передъ судьбой непрестанно занималъ поэта, который сдѣлалъ его главной пружиной трагическаго дѣйствія. Онъ разрѣшилъ задачу новымъ и смѣлымъ способомъ, отвергая всѣ робкія сдѣлки чувства съ разумомъ, которыя обыкновенно устраняютъ нѣкоторыя трудности, замѣняя ихъ еще болѣе безвыходными.

По его мнѣнію, было время, когда неразумная судьба, воплощенная въ трехъ Мойрахъ и Ериннiяхъ, случайно направляла теченіе событій, и когда свободная повидимому воля отдѣльныхъ лицъ направлялась, сама того не сознавая, къ цѣли, поставленной слѣпымъ рокомъ; произволъ былъ тогда на каждомъ шагу, но въ дѣйствительности онъ былъ удѣломъ только рока, остальнымъ же существамъ напрасно при-

писывали его. Это была переходная эпоха до воцаренія Зевса. Прометей родился и выросъ среди этой анархіи; онъ придерживался ея началъ при новомъ порядкѣ и потому, проявляя посвоему любовь къ людямъ, оказался не болѣе, какъ мятежникомъ въ томъ мірѣ, гдѣ все, не исключая и Рока, повиновалось Зевсу. Напрасно онъ слышитъ кругомъ себя: «нѣтъ свободныхъ кромѣ Зевса» [29]), напрасно всѣ, считавшіеся нѣкогда великими, смирились передъ Зевсомъ или исчезли; Прометей не хочетъ понять этого и не признаетъ себя виновнымъ, потому что онъ только изъ любви къ людямъ воспользовался не принадлежавшей ему болѣе свободой. Утѣшая себя надеждой, что и Зевсъ падетъ подъ ударами рока, онъ высказываетъ понятія болѣе ранняго времени. Онъ не знаетъ, что рокъ побѣжденъ Зевсомъ, который теперь заставляетъ эту слѣпую силу служить своимъ цѣлямъ Зевсъ съумѣетъ разумными средствами предупредить опасность, которою грозитъ ему Прометей подобно тому, какъ рядомъ ловко усиливаемыхъ мѣръ онъ съумѣетъ разбить упорство самого Прометея.

И такъ, въ теперешнемъ мірѣ господствуетъ только одна сила—воля Зевса, управляемая его разумомъ. Эсхилъ достигаетъ такимъ образомъ самаго чистаго понятія о Провидѣніи. Но ввиду этого свободнаго Провидѣнія что же остается на долю человѣческой свободы? Эсхилъ боится уничтожить вмѣстѣ съ свободой человѣка его отвѣтственность. Всякій несчастный заслужилъ свою участь; причиной всѣхъ несчастій служитъ грѣхъ, обыкновенно плодъ самонадѣянности и гордости. Боги могутъ вынудить человѣка, заслуживающаго наказанія, совершить этотъ грѣхъ для того, чтобы имѣть достаточную причину наказать его. Такимъ образомъ Эсхилова поэзія представляетъ середину между древней моралью, которая ограничивалась оцѣнкой поступковъ, и новой, принимающей въ разсчетъ намѣреніе. Слѣдовательно боги обращаютъ въ достойный наказанія проступокъ нечестивую гордость, усмотрѣнную ими въ глубинѣ человѣческой совѣсти. «Когда человѣкъ идетъ къ гибели, боги содѣйствуютъ его паденію. [30])» Съ этого момента виновнаго преслѣдуетъ божественная месть (ἄτη), несчастія

его сплетаются въ непрерывную цѣпь, превосходящую нерѣдко предѣлы его существованія и продолжающуюся въ его потомствѣ. Эта фатальность не представляется такой слѣпой силой, какъ древній рокъ; это, напротивъ, непреклонная послѣдовательность божества, въ силу которой зло порождаетъ зло до тѣхъ поръ, пока не изсякнетъ его губительная плодовитость.

Наслѣдственный переходъ грѣховности не возмущаетъ повидимому нравственнаго чувства Эсхила **). Прочное религіозное устройство древней семьи легко допускало эту солидарность поколѣній, противорѣчащую теперешнему понятію индивидуальности. Но и въ этомъ случаѣ Эсхилъ примирилъ традиціонное ученіе съ требованіями разума. Сыновья могутъ страдать за грѣхи родителей; но хотя они несчастны по винѣ другихъ, тѣмъ не менѣе они сами виновны въ своихъ проступкахъ. Наконецъ прежде божеская месть не знала прощенія и прекращалась лишь тогда, когда совершенно былъ истребленъ преданный проклятію родъ; теперь же мудрость Зевса опредѣляетъ предѣлъ, когда очищеніе уничтожаетъ преступленіе. Отвращеніе, которое питаетъ Аполлонъ къ древнимъ Ериніямъ, преслѣдующимъ Ореста, къ этимъ неумолимымъ существамъ, не знающимъ милосердія, такъ же велико, какъ удивленіе и негодованіе послѣднихъ при видѣ поступка «новыхъ боговъ», вступившихъ въ союзъ между собою для того, чтобы спасти отцеубійцу наперекоръ «древнимъ законамъ».

Невозможно было отыскать религіозную и нравственную теорію болѣе благопріятную для вѣдовства. Установленное въ мысли Зевса будущее могло быть открываемо людямъ имъ самимъ или его пророкомъ Аполлономъ; предостереженія гадателей держали человѣка на-сторожѣ противъ самонадѣяннаго ослѣпленія, влекущаго за собою проклятіе боговъ. Поэтому Эсхилова драма полна безусловной вѣры въ непогрѣшимость и силу оракуловъ. Боги вѣрны своему слову. Аполлонъ беретъ на себя защиту Ореста и ничего не щадитъ, чтобы обратить на пользу совѣтъ, данный Оресту въ Пиѳонѣ. Прежній рокъ, рокъ Мойръ и Ериній, побѣжденъ навсегда. Онъ не совсѣмъ уничтоженъ, но проникнутъ боже-

жественнымъ разумомъ и преобразованъ въ нравственный законъ.

Софоклъ еще болѣе увеличиваетъ человѣческую свободу и убѣжденъ, что ввиду нравственныхъ интересовъ можно увеличить ея область, не потрясая непреложности общихъ законовъ.

И такъ, поэтическая теологія отъ Гезіода до Софокла старалась уничтожить безнравственное представленіе о верховномъ неразумномъ рокѣ, слѣпая сила котораго сковывала всякую свободу, и замѣнить его божественнымъ Разумомъ, т. е. смѣшаннымъ представленіемъ непреложности судьбы и разума.

Съ Софокломъ кончается задача теологіи. Еврипидъ покидаетъ сферу традиціоныхъ вѣрованій и усвоиваетъ философскія идеи. Съ тѣхъ поръ поэзія предоставляетъ рузуму, уже изощренному и искусному, отыскивать удовлетворительныя рѣшенія великихъ вопросовъ. Народная масса осталась тѣмъ, чѣмъ и была, т. е. непослѣдовательной по своей природѣ, интересующейся вѣдовствомъ и въ то же время щедрой на жертвоприношенія и смутно убѣжденной въ непреложности рока. И поэты, въ число которыхъ можно включить Геродота, не поднимаются въ своихъ мнѣніяхъ надъ толпою.

Геродотъ, исполненный столь глубокой вѣры въ непогрѣшимость оракуловъ, знакомый съ спорами іоническихъ философовъ, готовъ жертвовать для первыхъ свободой людей, для вторыхъ свободой боговъ и придерживаться въ то же время принципа отвѣтственности. Человѣкъ не можетъ противиться волѣ боговъ, но съ другой стороны и самому божеству невозможно избѣжать роковой силы Судьбы [32]). Нѣсколько позже Филемонъ скажетъ: «Люди—рабы царей; царь—рабъ боговъ; богъ—рабъ Рока [33]).

Еллинскій духъ, отказываясь отъ ига фатализма, охотно принимаетъ каждое ученіе, увеличивающее свободу человѣка. Уже греческая религія допускала возможность избѣжать какого-нибудь предвидѣннаго несчастія, даже смерти, представивши судьбѣ другую жертву. Это понятіе присуще впрочемъ всѣмъ религіямъ, и имъ только объясняется су-

ществованіе жертвоприношеній. Но греческая религія предупредила проявленія крайняго эгоизма, требуя добровольнаго самопожертвованія. Такъ Алкестида приноситъ себя въ жертву за мужа, такъ утомленный безсмертіемъ Хиронъ выкупаетъ собою Промеѳея. Даже жертвенныя животныя должны были бодро направляться къ жертвеннику. Этотъ смягченный фатализмъ не только допускалъ существованіе вѣдомства, но и доказывалъ въ случаѣ надобности его пользу. Во время Геродота явилось вѣрованіе, заимствованное быть можетъ у Этрусковъ и возведенное въ систему этрусскими аруспиками, согласно которому рѣшенія судьбы неизбѣжны, но исполненіе ихъ можетъ быть отсрочено. Геродотъ разсказываетъ, что Аполлонъ замедлилъ взятіе Сардъ, [34]) что Епименидъ точно также отсрочилъ начало персидскихъ войнъ [35]), что Діотимъ отложилъ на десять лѣтъ чуму въ Аѳинахъ [36]), что Фаларисъ былъ награжденъ за свою благотворительность прибавленіемъ двухъ лѣтъ жизни [37]).

Народное мнѣніе, поддерживаемое поэтическими воспоминаніями, легковѣрной исторіей преемниковъ Ѳукидида и чувствомъ выгоды, никогда не выходило изъ этого полумрака, изъ этого сплетенія понятій, слабаго и вмѣстѣ живучаго, о которые безплодно разбиваются всѣ возраженія. Обдуманныхъ теорій вѣдовства нужно искать въ школахъ, гдѣ на-досугѣ взвѣшивается значеніе словъ и понятій, гдѣ системы вытекаютъ изъ логически развиваемыхъ принциповъ или погибаютъ, будучи доведены до крайнихъ своихъ послѣдствій, въ тѣхъ школахъ, которыя Аристофанъ называетъ «говорильнями».

III.

Вѣдовство и Философія.

Философскія мнѣнія и теоріи относительно вѣдовства.—Мистическіе философы: Пиѳагора и Емпедоклъ.—Іонійскіе физики: Ѳалесъ.—Елейская школа: Ксенофанъ изъ Колофона.—Гераклитъ.—Анаксагора.—Софисты.—Еврипидъ.—Демокритъ и теорія образовъ.—Сократъ и новая философія.—Циники, киренаики и Мегарская школа.—Платонъ: его теорія мантики.—Натуралистическая теорія Аристотеля.—Борьба мнѣній: вмѣшательство комиковъ.—Стоики: эклектическая и полная теорія вѣдовства.—Рѣшительныя отрицанія Епикура.—Академическій скептицизмъ: Карнеадъ.—Принятая стоиками система примиренія: Панетій Родосскій; Посейдоній Апамейскій.—Мнѣнія Римлянъ: Цицеронъ и его *Трактатъ о Вѣдовствѣ*.—Возрожденіе мистицизма: ново-пиѳагорейцы.—Александръ Полигисторъ; П. Нигидій Фигулъ; два Плинія; Светоній, Тацитъ.—Плутархъ; его сочиненія въ защиту вѣдовства.—Наступательное возвращеніе скептицизма. Эномай Гадарскій; Секстъ Емпирикъ; Лукіанъ.—Окончательное торжество мистицизма: Цельзій, Максимъ Тирскій; Апулей; Филостратъ и *Жизнь Аполлонія Тіанскаго*.—Ново-платоники, Плотинъ; Порфирій и его собраніе оракуловъ; Ямблихъ и его книга *Таинства*.—Аѳинская Школа: послѣдніе ново-платоники, Плутархъ аѳинскій и Проклъ.—Вмѣшательство христіанской полемики; конецъ елленизма.

Приступая къ изученію философскихъ мнѣній [*]), имѣющихъ прямое отношеніе къ теоріи вѣдовства, мы въ самомъ началѣ нашего изслѣдованія установимъ ту точку зрѣнія, съ которой намъ предстоитъ разсмотрѣть различныя си-

стемы философовъ. Когда мы старались установить успѣхи теологической мысли, намъ незачѣмъ было заниматься вѣрой поэтовъ въ вѣдовство, вѣрой, которая была у нихъ внѣ всякаго сомнѣнія, и безъ которой не могла обойтись поэзія [39]); мы занялись только разсмотрѣніемъ дѣйствій этой вѣры на параллельное ученіе о фатализмѣ Мантика стала настоящей наукой, ежедневно прилагаемой; она была точною отправленія, а не конечной цѣлью для изслѣдованій поэтовъ, къ которымъ она ихъ побуждала. Поэтическая теологія старалась только примирить сверхестественное знаніе будущаго, предполагавшее непреложность послѣдняго, съ практической выгодой вѣдовства, которая совершенно исчезала, если въ будущемъ не было по крайней мѣрѣ условнаго элемента, на который могла бы дѣйствовать воля человѣка. Съ появленіемъ философовъ задача рушилась. Намъ предстоитъ разсмотрѣть, въ какой мѣрѣ философскія системы, основанныя на данныхъ разума, способны были допускать традиціонную вѣру въ вѣдовство. Въ этомъ случаѣ разумъ дѣйствуетъ совершенно независимо; онъ не связанъ какимъ-нибудь догматомъ, который не имъ созданъ, и который поэтому можетъ быть по изслѣдованіи принятъ имъ или отвергнутъ.

Пиѳагорейская философія предлагаетъ удобную сдѣлку между теологіей, которой она обязана всей практической частью своего ученія, и наукой, съ которой она связана математическими вычисленіями. Вѣра въ недоказуемое и чистый разумъ встрѣчаются и переплетаются не сливаясь въ одно въ этой школѣ, внесшей въ науку подобно Канту рѣзкій дуализмъ.

Нелегко прослѣдить въ подробностяхъ пиѳагорейскія ученія о мантикѣ, но можно сказать, что секта эта, благодаря своимъ мистическимъ тенденціямъ, склонна была принимать все, во что̀ вѣрилъ народъ [40]). Утверждая, что въ звукахъ бронзы слышатся обитающія тамъ души или геніи, населяя весь міръ неосязуемыми существами, геніями, или освобожденными душами, послѣдователи этой школы должны были приписать миріадамъ дѣятельныхъ существъ всякаго рода откровенія, начиная съ сновъ и кончая голо-

сами, шумомъ въ ушахъ и инстинктивными дѣйствіями животныхъ [41]).

Поэтому Пиѳагора сохранилъ въ легендахъ какой то ложный образъ мага и пророка [42]), и всѣ писатели согласно утверждаютъ, что онъ и ученики его съ особенной любовью занимались мантикой. Нѣкто Андронъ изъ Ефеса собралъ за четыре вѣка до нашей эры пророчества Пиѳагоры [43]). Позже ново-пиѳагоризмъ еще увеличилъ въ этомъ смыслѣ славу своего учителя, превратившагося въ какой-то мистическій образъ. Лукіанъ вмѣстѣ съ знаніемъ математики приписываетъ Пиѳагорѣ искусство чудотворцевъ и чародѣевъ. Онъ считаетъ его также «совершеннымъ волшебникомъ» [44]). Неудивительно, что впослѣдствіи образовался цѣлый классъ волшебниковъ, пользовавшихся, правда, незавидной славой, которые стали называться пиѳагористами [45]).

Не важно то обстоятельство, что школа отвергала гаданіе по внутренностямъ животныхъ, такъ какъ оно сопровождалось пролитіемъ крови, что она исключительно отдавалась онейромантикѣ [46]), т. е. гаданію по сновидѣніямъ, или либаномантикѣ [47]); несомнѣнно только, что школа эта питала твердую вѣру въ мантику, что вліяніе главы ея поддерживалось вліяніемъ оракуловъ, и что пиѳагорейскій аскетизмъ поддерживалъ себя постоянными откровеніями, которыя получались при посредствѣ тѣлесныхъ органовъ, очищенныхъ воздержаніемъ.

Но пиѳагорова школа не выработала никакой научной теоріи вѣдовства. Она составляетъ прежде всего религіозное учрежденіе, заимствующее свой лозунгъ изъ наиболѣе чтимаго святилища жреческой мантики, изъ Дельфъ или Пиѳона, органомъ которой является Пиѳагора (Πυθαγόρας).

Сто лѣтъ спустя, мы встрѣчаемъ на томъ же пути мистицизма Емпедокла, который также выдавалъ себя за открывателя и какъ бы служителя Аполлона. Будучи философомъ въ своихъ космогоническихъ теоріяхъ, Емпедоклъ однако основывалъ свое ученіе о нравственности на откровеніи. Онъ допускалъ возможность и даже дѣйствительность духовныхъ сношеній между душою и Богомъ. Но это было только привилегіей избранныхъ душъ, которымъ для дости-

женія полнаго совершенства оставалось пройти слѣдующія ступени: званіе *гадателя*, *поэта*, затѣмъ *врача* и наконецъ *царя* [48]). Гадатель пользуется только обыкновеннымъ откровеніемъ, полнымъ неясностей и догадокъ; поэтъ обладаетъ кромѣ того вдохновеннымъ словомъ; врачъ пользуется откровеніемъ для господства надъ силами природы а царь примѣняетъ его къ управленію людьми. Емпедоклъ, обладавшій одновременно всѣми этими званіями, могъ считать себя достигшимъ совершенства, т. е. божескаго состоянія.

Мистическія грезы Пиѳагоры и Емпедокла примыкали къ философіи, хотя всегда рѣзко отъ нея отличались. Поэтому систематическихъ взглядовъ на вѣдовство нужно искать въ другомъ мѣстѣ, въ тѣхъ школахъ, гдѣ разумъ считался единственнымъ орудіемъ познанія.

Ѳалесъ, сохраняя относительно религіозныхъ вѣрованій воззрѣнія, усвоенныя «мудрецами», не могъ благосклонно относиться къ вѣдовству, какъ къ сверхестественной наукѣ. Какъ и вся школа физиковъ, онъ признавалъ только естественные законы; дѣйствіе ихъ могло быть предусмотрѣно разумомъ съ помощью свѣдѣній, пріобрѣтенныхъ путемъ наблюденія предшествовавшихъ явленій. Анекдотическая исторія передаетъ, что онъ съ удовольствіемъ поражалъ суевѣріе и невѣжество своихъ современниковъ, предсказывая на основаніи метеорологическихъ данныхъ богатый сборъ маслины или солнечное затменіе. Такимъ образомъ Ѳалесъ замѣнилъ вѣдовство научнымъ опытомъ.

Мы только гадательно можемъ возстановить мысли и въ особенности рѣчи Ѳалеса о вѣдовствѣ. По изображенію Плутарха въ *Пиру Семи Мудрецовъ* [49]), онъ легкой ироніей преслѣдуетъ гадателя Діоклеса. Вѣроятно, онъ раздѣлялъ мнѣніе своего товарища по философіи, Хилона Лакедемонскаго, по словамъ котораго «мантику слѣдуетъ не отвергать [50])» но объяснять, т. е. онъ смотрѣлъ на нее какъ искусство, извѣстные пріемы котораго заключаютъ въ себѣ невѣдомый пока научный элементъ, ложно облеченный въ сверхъестественное.

Ксенофанъ относился къ народнымъ предразсудкамъ болѣе презрительно, потому-что онъ противопоставлялъ еллинской религіи и ея священнымъ книгамъ болѣе высокое представленіе божества, и его возмущало, что величіе абсолютнаго существа, вѣчной сущности вещей, позорно изуродовано антропоморфической миѳологіей. Онъ относился съ состраданіемъ къ горделивой глупости человѣка, желающаго сосредоточить на себѣ вниманіе божества и воображающаго себя непрестаннымъ предметомъ его помысловъ. Мантика, какъ наиболѣе ясное выраженіе этой высокомѣрной вѣры, внушала ему только презрѣніе. И дѣйствитально, намъ извѣстно, что Ксенофанъ «уничтожалъ вѣдовство въ самомъ основаніи [51]), отрицая заботу Провидѣнія о человѣческихъ дѣлахъ. Это гордое презрѣніе къ мечтамъ ближнихъ не было рѣшительнымъ аргументомъ, такъ какъ необходимо замѣтить, что елеатскій пантеизмъ не представлялъ никакого возраженія противъ теоретической возможности вѣдовства. Правда, если все въ субстанціальномъ единствѣ вѣчно неизмѣнно, то прошедшее, настоящее и будущее—лишенныя смысла слова; но это обыкновенное раздѣленіе познаваемаго на три категоріи облегчаетъ человѣческое познаніе. Считая нелѣпостью народное представленіе о провидѣніи, Ксенофанъ отрицалъ пользу откровенія, а черезъ то и самое существованіе его.

Вкусъ къ миѳологическимъ пародіямъ развился у сицилійскихъ комиковъ. благодаря главнымъ образомъ остроумію Ксенофана, а не вліянію Пиѳагоры. Что же касается гадателей, то они давно уже были осмѣяны въ ямбахъ Аристоксена изъ Селинунта. «Кто изъ людей, восклицалъ онъ, выказываетъ наибольшую наглость? Гадатели [52])». Епихармъ, преемникъ Аристоксена и быть можетъ ученикъ Ксенофана жаловался, въ своихъ Ἁρπαγαί на кражи волшебницъ и гадательницъ.

Такимъ образомъ въ небольшомъ кругу образованныхъ людей господствовали въ то время понятія, противныя теоріи вѣдовства. Остроты комиковъ преслѣдовали только уличныхъ гадателей, коренное же отрицаніе Ксенофана должно было обнаружить обманъ всѣхъ вообще пророковъ и ора-

куловъ. Поэтому неудивительно, что Лазъ Герміонскій, который уличилъ Ономакрита въ поддѣлкѣ оракуловъ музея, охотно посѣщалъ Ксенофана [53]). Философъ поступилъ благоразумно, поселившись вдали отъ своего роднаго города; иначе онъ находился бы слишкомъ близко къ оракулу Аполлона Кларійскаго, и ему пришлось бы убѣдиться личнымъ опытомъ, что нельзя безнаказанно нападать на вѣрованія, которыми держатся могущественныя учрежденія.

Движущій пантеизмъ Гераклита могъ подобно пантеизму елеатовъ, застывшему и неподвижному, дать въ своемъ ученіи мѣсто вѣдовству. Елейская школа учитъ, что все есть настоящее, которое поэтому и можетъ быть дѣйствительно познано; ефесскій же философъ утверждаетъ, что душа человѣка нераздѣльно связана съ первичнымъ огнемъ, который составляетъ душу и законъ міра [54]). Душа можетъ и даже должна участвовать въ извѣстной степени въ міровомъ мышленіи, такъ что откровеніе или вѣдовство составляетъ нѣкоторымъ образомъ ея природное свойство и ея законное познаніе.

Съ другой стороны Гераклитъ, часто обнаруживавшій презрѣніе къ народнымъ вымысламъ, не могъ относиться снисходительно къ ребяческимъ пріемамъ народнаго вѣдовства. Поэтому изъ всѣхъ вѣрованій въ сверхестественное онъ выбралъ только очищенную мантику, которую можно было примирить съ его общими теоріями.

Сначала онъ повидимому отвергалъ всякое искусственное вѣдовство, основанное на толкованіи внѣшнихъ знаменій, или вѣдовство полусубъективное на основаніи сновидѣній. Онъ произвольно исключилъ первое, потому-что населилъ міръ множествомъ геніевъ и безплотныхъ духовъ, которымъ приписывалъ, какъ и Пиѳагора, дѣло откровенія посредствомъ знаковъ; а полусубъективное вѣдовство вовсе не согласовалось съ системой его философіи. Въ самомъ дѣлѣ Гераклитъ училъ, что во время сна душа человѣка, временно отдѣленная замираніемъ чувствъ отъ міровой души, живетъ только личной жизнью и совершенно отдаляется отъ общаго сознанія, [55]) слѣдовательно сонъ не можетъ быть тѣмъ моментомъ, когда божественная мысль про-

никаетъ въ человѣческій разумъ; все, что можно было допустить здѣсь, это предположеніе, что замыкаемыя сномъ чувства не были вполнѣ непроницаемы, и что откровеніе могло проникнуть въ смутныя представленія полусна. Но при этой натяжкѣ откровеніе искажается, и если Гераклитъ даетъ какую нибудь вѣру сновидѣніямъ, то она во всякомъ случаѣ шатка и условна [56]).

Единственнымъ способомъ вѣдовства, достойнымъ божественнаго разума и вмѣстѣ согласнымъ съ философіей Гераклита, считалось пророческое вдохновеніе, сообщаемое душѣ во время бодрствованія, вдохновеніе, которымъ обладали сивиллы и пиѳіи Аполлона. И дѣйствительно, Гераклитъ съ глубокимъ уваженіемъ говоритъ о Сивиллѣ, символическомъ существѣ, олицетворявшемъ откровеніе во всей его чистотѣ [57]). Сивилла—это почти невещественный голосъ божества, эхо котораго пролетаетъ цѣлые вѣка и открываетъ тайны будущаго во всей ихъ ужасающей наготѣ [58]). Очевидно, Гераклитъ ставилъ выше вдохновеніе сивиллъ, начертавшее разъ навсегда божественный планъ, нежели темное вѣдовство, прилагаемое для разрѣшенія мелочныхъ вопросовъ, къ которому прибѣгали оракулы Аполлона. По его мнѣнію откровеніе, получаемое при посредствѣ пиѳій, было загадочнымъ языкомъ, которымъ божество открывало то, чего оно не хотѣло ни совершенно скрыть, ни ясно обнаружить. Гераклитъ говоритъ: „богъ, оракулъ котораго находится въ Дельфахъ, ничего не говоритъ, ничего не скрываетъ, но дѣлаетъ намеки [59]).“

Такимъ образомъ эклектическая теорія Гераклита о вѣдовствѣ своею отрицательно-критическою стороною отдѣляла его отъ мнѣнія массы, а, положительной вѣрой въ духовное сношеніе человѣка съ божествомъ отъ натуралистической школы.

Вопросъ о вѣдовствѣ въ совершенно другихъ условіяхъ представлялся Анаксагорѣ, который ввелъ въ Грецію понятіе о трансцендентномъ Духѣ, отличномъ отъ міра, котораго онъ былъ устроителемъ. Ему легко было превратить этотъ разумъ (Νοῦς) въ гадательное Провидѣніе, наблюдавшее за теченіемъ событій съ цѣлью осуществить созданный имъ мі-

ровой планъ и направлять посредствомъ откровеній человѣческую волю. Такимъ образомъ кратчайшимъ путемъ онъ дошелъ до теоріи мантики, мало отличавшейся отъ общепринятыхъ понятій.

Но іоническая школа была повидимому непримиримымъ врагомъ сверхестественнаго. Анаксагора, продолжавшій традиціи Ѳалеса, Анаксимандра и Анаксимена, приписывалъ разумъ механическимъ силамъ матеріи лишь для того, чтобы уяснить себѣ происхожденіе движенія начальнымъ импульсомъ. Разъ толчекъ данъ, міръ движется самъ собой, и философъ почти забываетъ о томъ разумѣ, личность котораго онъ уничтожаетъ, вселяя его во всѣ части міра. Отождествленный съ движеніемъ, разлитый по частямъ въ отдаленныхъ другъ отъ друга предметахъ, разумъ неспособенъ болѣе къ всеобщему сознанію и къ провиденціальной дѣятельности. Онъ не заслуживаетъ болѣе названія Бога, котораго впрочемъ и не давалъ ему Анаксагора [60]).

Итакъ, Анаксагора уничтожалъ вѣдовство вмѣстѣ съ Провидѣніемъ безъ теоретическаго объясненія, не противопоставляя народной вѣрѣ взамѣнъ его ничего другаго, кромѣ твердаго убѣжденія, что сверхестественное стоитъ внѣ знанія. Поэтому лица, судящія объ Анаксагорѣ только на основаніи его философскихъ теорій, могутъ не включать его въ число противниковъ вѣдовства; [61]) но иначе думали его современники. Плутархъ сообщаетъ намъ споръ философа съ гадателемъ Лампономъ въ присутствіи Перикла по поводу рожденія въ хозяйствѣ послѣдняго однорогаго барана [62]). Лампонъ усматривалъ въ этомъ необыкновенномъ явленіи предсказаніе о сосредоточеніи власти въ рукахъ Перикла. Анаксагора доказывалъ, что эта аномалія зависѣла отъ неправильнаго сложенія черепа. Повидимому философъ былъ правъ; но, какъ замѣчаетъ Плутархъ, онъ не могъ уничтожить этимъ своего противника, такъ какъ возможно, что Провидѣніе устроило эту неправильность естественнымъ способомъ, но съ намѣреніемъ, которое приписывалъ ему гадатель.

Подобно Ѳалесу и Ферекиду Сирскому, Анаксагора дѣлалъ вѣрныя предсказанія на основаніи знанія природы; но, доказывая могущество научнаго изслѣдованія, онъ этимъ

не ослабилъ результатовъ сверхестественнаго вѣдовства; самое большее, если онъ уменшилъ число явленій, признаваемыхъ чудесными.

Софисты, отрицавшіе вообще возможность знанія, повидимому отрицали также Провидѣніе и откровеніе. Нѣтъ основанія думать, чтобы они усматривали въ мантикѣ что-либо иное, кромѣ бездоказательной вѣры, доставлявшей временное удовлетвореніе ихъ страсти къ спору.

Ученикъ Анаксагоры и софистовъ, Еврипидъ, точно также считалъ мелочную заботу о человѣческихъ дѣлахъ несогласной съ достоинствомъ Провидѣнія, которое впрочемъ было для него загадочно. Когда онъ говоритъ отъ себя устами своихъ героевъ, а это случается очень часто, онъ любитъ доказывать на основаніи данныхъ разума, что искусство гадателей не заслуживаетъ никакого довѣрія. Онъ смѣло утверждаетъ, напримѣръ, что всѣ волшебники и можно сказать всѣ оракулы возбуждавшіе воинскую отвагу Ахейцевъ и Троянцевъ, лгали, такъ какъ никто изъ нихъ не могъ открыть, что настоящая Елена скрывается на островѣ Фаросѣ у какого-то почтеннаго хозяина и никогда не находилась въ троянскихъ владѣніяхъ [63]). Говоря, что „лучшій гадатель тотъ, кто хорошо соображаетъ [64])“, Еврипидъ замѣняетъ сверхестественное вѣдовство разумнымъ наблюденіемъ.

Но отрицая фактъ вѣдовства, Еврипидъ не отрицалъ его возможности. Утверждая, что Зевсъ допустилъ возникшую по недоразумѣнію кровавую Троянскую войну для того, чтобы облегчить слишкомъ населенную землю и покрыть славой наиболѣе храбрыхъ Ахейцевъ, онъ доказываетъ существованіе плана, который заранѣе начертанъ Провидѣніемъ и слѣдовательно можетъ быть открытъ.

Мы встрѣчаемъ наконецъ среди современниковъ Анаксагоры и Еврипида философа, который въ ученіи о вѣдовствѣ отрицаетъ главную мысль его, именно Провидѣніе, и проводитъ такимъ образомъ свою теорію при совершенно новыхъ условіяхъ. Мы говоримъ о Демокритѣ и объ атомистической школѣ.

Матеріализмъ этой школы повидимому не оставлялъ

мѣста для вѣдовства, лишая его главнаго начала—божественнаго сознанія. Вселенная, состоящая изъ атомовъ, располагаемыхъ въ пространствѣ механическими силами, устроена не по начертанному заранѣе плану, и все, происходящее въ ней, есть неизбѣжное слѣдствіе естественныхъ причинъ. Поэтому наука можетъ предвидѣть явленія, если ей извѣстны порождающіе ихъ законы, но она нисколько не нуждается въ сверхестественномъ откровеніи.

Между тѣмъ сила общественнаго мнѣнія была такъ велика, а философія такъ нуждалась въ примиреніи съ религіей, что Демокритъ вынужденъ былъ найти новый источникъ откровенія въ человѣкообразныхъ и смертныхъ воздушныхъ геніяхъ. Эти добрые и злые геніи, какъ и всѣ существа, образы или призраки, доступны или нашему слуху, или глазамъ людей и животныхъ, и извѣщаютъ насъ такимъ образомъ о своихъ планахъ и о томъ, что происходитъ въ отдаленныхъ частяхъ міра[65]). По демокритовой теоріи знанія каждый такой образъ есть вѣрный снимокъ того предмета, отъ котораго онъ происходитъ. Поэтому образы геніевъ воспроизводятъ намъ не только формы ихъ, но также мысли и матеріальныя измѣненія ихъ сущности. Отсюда происходятъ видѣнія и голоса, которые слышатся во время сна[66]).

Такимъ образомъ Демокритъ приписывалъ сновидѣніямъ пророческую силу; онъ думалъ, что сны сообщаютъ намъ свѣдѣнія отъ существъ, лучше насъ одаренныхъ и больше насъ знающихъ. Получаемыя такимъ образомъ свѣдѣнія болѣе или менѣе точны, смотря по тому, насколько образы измѣнились въ пути, во время своего прохожденія черезъ атмосферу. Поэтому философъ признавалъ совершенно справедливымъ народное мнѣніе, считавшее осенніе сны невѣрными. Онъ не думалъ, подобно нѣкоторымъ теоретикамъ, что въ эту пору душа тяжелѣетъ вслѣдствіе уменьшенія теплоты, или что она омрачена парами новаго вина; но, по его мнѣнію, движеніе воздуха и паденіе листьевъ измѣняли на тысячу ладовъ расположеніе и взаимное отношеніе образовъ[67]).

Если пророческіе образы настолько сильны, что могутъ проложить себѣ дорогу сквозь болѣе грубые образы,

осаждающіе чувства во время бодрствованія, то почему же душѣ не получать въ это время указаній свыше. Демокритъ не могъ ничего возразить противъ искренности прорицательнаго энтузіазма, и самъ долженъ былъ вѣрить въ него, такъ какъ считалъ поэзію плодомъ божественнаго энтузіазма [68]).

По отношенію къ внѣшнему вѣдовству посредствомъ гадательнаго толкованія разныхъ знаменій онъ былъ менѣе связанъ логикой своей системы. Онъ просто превращалъ его въ научныя предположенія. Такъ, напримѣръ, наблюденіе внутренностей животныхъ онъ считалъ полезнымъ, потому что оно знакомило съ условіями здоровья организма и давало извѣстную степень предвидѣнія [69]). При такой системѣ толкованія каждый способъ вѣдовства могъ найти себѣ оправданіе, лишь бы изъ него не дѣлали неразумнаго употребленія.

Если мы припомнимъ радикальное отрицаніе Епикура, вытекавшее изъ тѣхъ же принциповъ, насъ нѣсколько удивитъ легкость, съ какою Демокритъ допускалъ въ своей вселенной сверхестественное, едва прикрытое другимъ именемъ. А между тѣмъ абдерскаго философа нельзя упрекнуть въ непослѣдовательности. Этотъ мыслитель, предпочитавшій, какъ онъ самъ говорилъ, открыть одну разумную причину, нежели сдѣлаться персидскимъ царемъ [70]), нелегко принималъ что бы то ни было. Реализмъ заставлялъ его искать въ каждомъ понятіи дѣйствительный, т. е. матеріальный предметъ. Вѣра въ антропоморфическихъ боговъ непремѣнно предполагала понятіе о человѣкоподобныхъ образахъ, болѣе возвышенныхъ и болѣе прекрасныхъ, чѣмъ тѣ образы, которые отбрасываются обыкновенными людьми. Отсюда то Демокритъ и заключилъ о существованіи воздушныхъ геніевъ Такъ какъ предметъ галлюцинацій и грезъ долженъ существовать на самомъ дѣлѣ, то духи эти являлись какъ нельзя болѣе кстати. Итакъ, люди находятся въ постоянныхъ сношеніяхъ съ геніями, и такъ какъ способности послѣднихъ выше, нашихъ, то они сообщаютъ намъ то, что безъ ихъ помощи осталось бы неизвѣстнымъ. Епикуръ избѣгаетъ этого заключенія, только благодаря совершенно произ-

вольной гипотезѣ. Онъ не только помѣщаетъ своихъ боговъ въ промежуточныхъ пространствахъ міра, что однако не мѣшаетъ ихъ отраженіямъ доходить до насъ, но и считаетъ ихъ совершенно равнодушными ко всему, совершающемуся въ нашемъ мірѣ и потому неспособными что-либо сообщить намъ.

Такимъ образомъ вся мантика вновь установлена была съ помощью демонологіи. Она становится повидимому естественной наукой въ томъ смыслѣ, что эти геніи наравнѣ со всѣмъ существующимъ помѣщаются въ природѣ, и что они проявляютъ себя естественными средствами; но на самомъ дѣлѣ теорія Демокрита вполнѣ удовлетворяла даже самыхъ ярыхъ приверженцевъ чудеснаго или сверхестественнаго

Такъ думала народная логика. Она нетолько не включила Демокрита въ число враговъ чудеснаго, но даже сдѣлала изъ него волшебника, астролога, ученика Халдеевъ однимъ словомъ нѣчто въ родѣ Пиѳагоры [71]). Въ этомъ заключается и слава, воздаваемая его универсальнымъ познаніямъ и насмѣшка надъ его снисходительностью къ вѣдовству. Виргилій по всей вѣроятности не считался бы магомъ въ средніе вѣка безъ своихъ пророческихъ пріемовъ въ десятой эклогѣ, а Демокритъ въ древности безъ своей демонологіи. Не требовалось особенно живого воображенія, чтобы превратить Демокрита въ мага, если правда, что онъ, какъ передаетъ Плиній [72]), училъ понимать языкъ птицъ, для чего нужно было съѣсть змѣю, рожденную изъ крови извѣстныхъ птицъ, зарѣзанныхъ для этой цѣли.

Подобныя извѣстія слѣдуетъ принимать съ большою осторожностью, но вполнѣ доказано, что атомистическая школа не препятствовала вѣдовству пользоваться его традиціонной славой.

До Сократа философія вообще обращала очень мало вниманія на задачу человѣческаго существованія и слѣдовательно на вѣдовство. Человѣкъ занималъ очень ничтожное мѣсто въ грандіозныхъ космогоническихъ теоріяхъ этой философіи. Она считала человѣка ничтожнѣйшей частью вели-

каго цѣлаго и не находила нужнымъ помѣщать его въ центрѣ вещей.

Философія Сократа была напротивъ исключительно поглощена заботой о нравственныхъ интересахъ человѣчества; эту заботу Сократъ приписывалъ и великому Существу, творцу міра. Онъ изумлялся тому, какъ Провидѣніе все направило ко благу человѣка, обративши къ этой цѣли движеніе міра, свойства матеріи, инстинкты животныхъ и даже инстинкты нашей собственной природы. Онъ связываетъ человѣка съ остальнымъ міромъ множествомъ нитей, по которымъ мысль его направляется къ прошедшему или къ будущему. Эта оптимистическая телеологія, по которой все въ мірѣ направлено къ благополучію человѣка, открывала широкое поприще вѣдовству, которое ученики Сократа преобразовали по своему.

Сократу не было необходимости доказывать возможность вѣдовства, разъ онъ допустилъ его реальность. „Когда“, говоритъ онъ, „мы не можемъ предвидѣть полезнаго для себя въ будущемъ, развѣ боги не являются намъ на помощь? Развѣ они не открываютъ посредствомъ мантики тѣмъ лицамъ, которыя вопрошаютъ ихъ, что должно нѣкогда случиться, и не сообщаютъ самаго счастливаго исхода событій?... Когда они говорятъ съ вопрошающими ихъ посредствомъ мантики Аѳинянами, то развѣ они не говорятъ также съ тобой? Точно также когда путемъ чудесъ они объявляютъ свою волю Грекамъ, они объявляютъ ее всѣмъ людямъ [73]).

Рѣшившись не нарушать теоретическими разсужденіями гармоніи, которую онъ старался установить между философіей и здравымъ смысломъ, наконецъ просто не интересуясь безполезнымъ знаніемъ, Сократъ смотрѣлъ на вѣдовство какъ на орудіе успѣха, а слѣдовательно счастья; а такъ какъ счастье людей есть главная забота Провидѣнія, то ему казалось, что вѣдовство достаточно оправдывается на практикѣ самымъ фактомъ существованія, а въ теоріи его пользой. Онъ самъ повиновался оракуламъ и совѣтовалъ своимъ друзьямъ прибѣгать къ нимъ [74]). Онъ даже охотно присоединялъ къ своему ученію ученіе дельфійскаго оракула, который провозгласилъ Сократа мудрѣйшимъ изъ лю-

дей и поручилъ ему учить другихъ. Сократъ, законодатель совѣсти, подобно Ликургу и Солону поставилъ свое дѣло подъ защиту откровенія.

Но совѣтуя прибѣгать къ мантикѣ, Сократъ не думалъ поощрять умственную лѣнь. Онъ не хотѣлъ, чтобы человѣкъ прибѣгалъ къ богамъ, не испробовавши силы своего собственнаго разума. Божественное предвѣдѣніе должно было лишь усилить человѣческій умъ, а не замѣнить его. «Онъ называлъ безумными вопрошающихъ оракуловъ о томъ, что боги позволили знать нашими собственными силами.. Онъ считалъ нечестіемъ вопрошать боговъ о подобныхъ предметахъ и говорилъ, что слѣдуетъ самимъ изучать то, что̀ боги дозволяютъ намъ знать; относительно же сокрытаго отъ людей нужно пытаться съ помощью мантики вопросить боговъ, такъ какъ они открываютъ это своимъ любимцамъ [75])».

Сократъ былъ настолько проницателенъ, что не могъ не видѣть, что у богобоязненныхъ и робкихъ субъектовъ вѣдовство легко могло перейти въ умственное безсиліе; тѣмъ серьезнѣе была опасность для государства. Онъ жилъ въ то время, когда аѳинскіе ораторы заставляли народъ подавать голоса подъ давленіемъ „оракуловъ", которые служили для нихъ руководствомъ. Монархическое государство съ суевѣрнымъ правителемъ во главѣ неминуемо попало бы подъ власть гадателей. Сократъ не высказывался насчетъ этого щекотливаго вопроса, но его мысль видна въ томъ недовѣріи, которое ученики его выказывали относительно орудій откровенія. Ксенофонтъ въ своей *Киропедіи* [76]) совѣтуетъ царямъ устами Астіага самимъ изучать мантику, чтобы ни отъ кого не зависѣть; точно также Платонъ въ своемъ образцовомъ государствѣ старается предупредить злоупотребленія откровеніемъ.

Ограничивая такимъ образомъ употребленіе вѣдовства, Сократъ не дѣлалъ различія между его способами. Онъ безъ сомнѣнія принималъ всѣ тѣ, которые были освящены обычаемъ, но болѣе всего почиталъ внутреннее откровеніе, ставившее душу въ прямыя, хотя смутно сознаваемыя сношенія съ божествомъ. Онъ былъ убѣжденъ, что носитъ въ са-

момъ себѣ оракула, къ голосу котораго онъ относился съ почтеніемъ. Это былъ его *Демонъ* или Геній, то миѳическое существо, которымъ онъ обозначалъ божественное вдохновеніе, отличное отъ его совѣсти [77]. Онъ вѣрилъ также въ сны и предчувствія [78], которыя мало отличаются отъ другихъ формъ внутренняго откровенія.

Итакъ, Сократъ обращался къ вѣдовству какъ для себя, такъ и для другихъ; онъ былъ пророкомъ, когда повторялъ предостереженія своего генія [79], и гадателемъ, когда толковалъ сны, подобно тому, какъ толковалъ онъ ихъ себѣ за нѣсколько дней до смерти [80]. Сократъ не нанесъ ни малѣйшаго удара вѣрѣ въ мантику; она, напротивъ, вмѣстѣ съ своими сверхестественными свойствами заняла въ его философіи почетное мѣсто.

Платонизмъ унаслѣдовалъ этотъ религіозный духъ и довелъ его даже до мистицизма, но первые послѣдователи Сократа были менѣе сговорчивы. Въ пользу разума они нарушили равновѣсіе, поддерживаемое практическимъ смысломъ Сократа, и устранили его сентиментальныя вѣрованія.

Антисѳенъ первый сдѣлалъ нападеніе на сверхестественное, а Діогенъ ринулся черезъ брешь съ своей обычной рѣшимостью. Онъ говорилъ, что при видѣ толкователей сновъ и гадателей, а въ особенности при видѣ вѣрующихъ, которые ихъ слушаютъ, онъ склоненъ считать человѣка глупѣйшимъ существомъ въ мірѣ [81]. Циники, считавшіе счастьемъ обладаніе самимъ собою, недоумѣвали передъ всѣмъ тѣмъ, что отвлекало въ сторону вниманіе человѣка и угрожало его независимости. Такъ, они не отрицали существованіе невидимаго бога, но думали, что, если провидѣніе находитъ что-либо посовѣтовать человѣческому стаду, то ему рѣшительно нечего сказать мудрецу, который умѣетъ находить въ самомъ себѣ свою цѣль и свое счастье. Поэтому вѣдовство есть обманъ, или же оно создано для больныхъ умовъ.

Киренаики, еще болѣе откровенные въ своемъ атеизмѣ, должны были относиться съ такимъ же презрѣніемъ къ внутреней тревогѣ, которую вѣдовство могло унять или успокоить. Вся ихъ философія заключалась въ томъ, чтобы

пользоваться настоящимъ, не интересуясь прошедшимъ и не заботясь о будущемъ. Отъ нихъ ведетъ свое начало скрѣпленное Епикуромъ выраженіе Горація: „Не старайся узнать, что̀ случится завтра [22])“.

Наконецъ Мегарская школа ясно высказала свое мнѣніе о религіозныхъ обрядахъ вообще и о вѣдовствѣ въ частности устами Стильпона, одного изъ своихъ блестящихъ діалектиковъ, который сказалъ Кратету, что о подобныхъ предметахъ не говорятъ на улицѣ [23]). Если правда, будто Стильпонъ утверждалъ, что онъ бесѣдовалъ во снѣ съ Посейдономъ и доказывалъ богу, что несправедливо требовать въ жертву быковъ [24]), то имъ найдено было остроумное средство поставить невѣріе подъ защиту самихъ боговъ.

Платонъ понималъ, какая опасность грозила философіи, еслибъ послѣдняя затронула понятія, освященныя природнымъ инстинктомъ, государствомъ и религіей, составлявшія начальныя основанія управленія и удовлетворявшія совѣсть. Онъ считалъ за правило, чтобы законодатель, какимъ онъ старалс быть, не касался религіозныхъ обрядовъ, такъ какъ онъ не знаетъ, что̀ въ нихъ дѣйствительно полезно; вѣдовство поименовано у него въ числѣ неприкосновенныхъ учрежденій [25]). Онъ до такой степени склоненъ былъ поддерживать значеніе мантики, что негодовалъ на Гомера и Эсхила за нѣкоторую вольность ихъ языка, которою скептики могли бы воспользоваться для того, чтобы уронить откровеніе въ мнѣніи толпы [26]).

Платонъ утверждаетъ, что въ дѣйствительности додонскіе и дельфійскіе оракулы оказали Греціи важныя услуги. [27]). Съ этой же утилитарной точки зрѣнія смотритъ на себя и египетскій жрецъ, бесѣду котораго съ Солономъ воспроизводитъ *Тимей* [28]). Этотъ теологъ ставитъ рядомъ мантику и медицину, двѣ науки, которыя, по его мнѣнію, приведены были въ систему богиней Нейѳою и затѣмъ переведены въ Аттику той же богиней, извѣстной у грековъ подъ именемъ Аѳины. Взаимное отношеніе между мантикой и медициной доказывается и теоріей, и практикой. Уже Гиппократъ, воспитанный на жреческихъ преданіяхъ, писалъ: „Медицина и мантика совершенно однородны, такъ какъ имѣ-

ютъ общаго отца Аполона,[89])" котораго иногда чтили подъ именемъ ἰατρόμαντις. Вначалѣ вѣдовство положило основаніе медицинской физіологіи[90]), а потомъ было главнымъ руководителемъ медицинской психологіи. Оно помогало изслѣдовать душевныя раны и залѣчивать ихъ съ помощью очищеній, καθαρμοί, или мистическихъ обрядовъ, τελεταί. Слѣдовательно польза мантики была также велика, какъ и польза медицины, а потому и стояла внѣ всякаго сомнѣнія.

Подтвердивши значеніе мантики преданіемъ и религіозными обычаями, Платонъ утверждаетъ самое преданіе на откровеніи. Это—не совсѣмъ безупречное заключеніе, но практическія истины, неправильно доказанныя, не становятся отъ этого менѣе вѣроятными. Итакъ, Платонъ учитъ, что религіозныя учрежденія основаны на откровеніяхъ, добытыхъ или черезъ оракуловъ, или черезъ сверхестественныя видѣнія (φάσματα), или же наконецъ черезъ личное вдохновеніе (ἐπίπνοιαι)[91]). Виновники этихъ учрежденій или преобразователи ихъ были облечены божественной миссіей.

Таковъ былъ Епименидъ, обновитель божественнаго служенія въ Аѳинахъ[92]). Платонъ хочетъ также, чтобы религіозные вопросы разрѣшались путемъ откровенія и готовъ поэтому считать дельфійскаго оракула верховною властью въ дѣлѣ религіи[93]). Если приходится сдѣлать нововведенія или внести въ существующіе обычаи важныя измѣненія, то онъ требуетъ, чтобы для большей вѣрности вопрошали „всѣхъ оракуловъ боговъ[94])," это была разумная предосторожность, дававшая возможность просвѣщеннымъ государственнымъ мужамъ сохранять полную независимость даже въ отношеніи дельфійскаго оракула.

Платонъ не побоялся даже отождествить въ нѣкоторой степени теологію съ уголовнымъ правомъ и поручить оракуламъ пополнить пробѣлы въ уложеніи о наказаніяхъ. Хотя покушенія па чужую собственность могутъ быть легко предусмотрѣны, тѣмъ не менѣе Платонъ рѣшаетъ, что въ случаѣ кражи нужно вопросить дельфійскаго бога о наказаніи, какого заслуживаетъ совершенное преступленіе[95]). На этотъ разъ кажется несомнѣнно, что Платонъ чувству-

етъ себя стѣсненнымъ логикой своей системы, которая утверждаетъ власть на божеской милости.

Само собою разумѣется, что только оффиціальное вѣдовство, признанное и одобренное государствомъ, пользуется такимъ значеніемъ. Такъ какъ мантика, подобно религіозному культу, установляетъ „взаимныя отношенія между богами и людьми [96]),“ и такъ какъ располагающія мантикою лица „считаются истолкователями воли боговъ передъ людьми, [97])“ то необходимо, чтобы эти истолкователи были правильно уполномочены, необходимо также, чтобы ихъ права были ограничены, и ихъ починъ сдерживаемъ Платонъ не щадитъ вольныхъ гадателей, агиртовъ, метрагиртовъ, всякаго рода шарлатановъ, продающихъ на наличныя деньги знаніе будущаго и отпущеніе грѣховъ [98]). Граждане не должны прибѣгать къ нимъ даже для того, чтобы добыть сокрытыя сокровища [99]). Но государство можетъ пользоваться согласно обычаю состоящими у него на службѣ гадателями, не подчиняя однако своей свободы ихъ рѣшеніямъ. Гадатель долженъ подчиняться полководцу, а не полководецъ гадателю [100]). Такова іерархія, и законодатель скорѣе принизилъ бы сверхестественную, столь восхваляемую науку, нежели нарушилъ эту іерархію въ пользу мантики. Въ сочиненіяхъ Платона находимъ слѣдующее, нѣсколько рѣзкое выраженіе: „ни мантика, ни герменевтика не могутъ создать мудреца, такъ какъ изъ нихъ можно только узнать, что нѣчто сказано, но неизвѣстно, вѣрно ли оно [101]). Возможно, что это выраженіе, извлеченное изъ діалога, признаннаго поддѣльнымъ, не принадлежитъ самому Платону, но во всякомъ случаѣ оно ясно выражаетъ мысль учителя, никогда не допускавшаго подчиненія разума буквѣ и расширявшаго свободу лицъ, управляющихъ другими.

Нѣтъ основанія думать, что платонова вѣра въ вѣдовство не была искренняя, такъ какъ онъ не только отвелъ этой наукѣ широкое мѣсто въ идеальномъ обществѣ, о которомъ мечталъ, но и старался подыскать для нея философскую теорію. Платонъ, какъ и всѣ послѣдующіе философы, различаетъ два общихъ способа вѣдовства. Первый, основанный на гадательномъ толкованіи внѣшнихъ знаменій,

представляетъ то вѣдовство, которое Платонъ, склонный къ произвольной этимологіи, хотѣлъ назвать „мысленнымъ [102]).“ Второй способъ—субъективное вѣдовство, являющееся слѣдствіемъ психическаго возбужденія (μανία); вмѣсто мантики его слѣдовало бы назвать помѣшательствомъ (μανική).

Первое вѣдовство, на которое Платонъ рѣдко намекаетъ, по своему значенію и достоинству гораздо ниже втораго, такъ какъ послѣднее составляетъ непосредственное откровеніе божества и заключаетъ въ себѣ нѣчто „болѣе полное и болѣе почтенное [103])“. Дѣйствительно, оно располагаетъ божескимъ предвѣдѣніемъ и человѣческой проницательностью. Тѣ изреченія божества, которыми оно вдохновило органъ безсознательный или по крайней мѣрѣ невполнѣ владѣющій собою, толковались съ помощью разума „пророкомъ“, котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ „гадателемъ[104])“. Послѣдній, напротивъ, гадательно толкуетъ знаменія, большая часть которыхъ вовсе лишена сверхестественнаго характера.

Итакъ, изступленіе, или „помѣшательство“—единственная форма вѣдовства, заслуживающая названія *мантики*. Платонъ, подражая быть можетъ Емпедоклу, не считаетъ мантику единственной или наиболѣе возвышенной формой откровенія. Въ своей общей теоріи божественнаго откровенія онъ говоритъ, что мантика сообщается человѣческой душѣ подъ четырьмя различными видами, соотвѣтственно четыремъ видамъ изступленія, или маніи: манія Аполлона, или пророческій бредъ; манія Бахуса, или мистическое опьяненіе; манія Музъ, или поэтическое вдохновеніе, и наконецъ манія Ерота, или философское созерцаніе [105]). Платонъ распредѣлилъ такимъ образомъ различные способы гаданія съ цѣлью достигнуть постепеннаго, болѣе и болѣе сознательнаго общенія души съ божествомъ.

Пророческое вдохновеніе прекращаетъ дѣятельность душевныхъ способностей и открываетъ душѣ будущее тѣмъ яснѣе, чѣмъ болѣе она пассивна, лишена воли и самаго разума. Пророкъ не порабощенъ, не поглощенъ божественнымъ вліяніемъ, но насильственно лишенъ власти надъ самимъ собой. Мистическій бредъ составляетъ признакъ очищенія души божественнымъ вліяніемъ, которое проявляется

только при посредствѣ воли или скорѣе желанія, предварительно направленнаго ко благу волей. Нравственныя и умственныя способности, чувство и воображеніе, занимаютъ еще болѣе видное мѣсто въ поэтическомъ восторгѣ, называемомъ посѣщеніемъ Музъ. Наконецъ разумъ проявляется свободно и съ полнымъ сознаніемъ при свѣтѣ философіи. Тогда онъ соединяется съ божественной мыслью, но не поглощается ею, и наслажденія этимъ союзомъ могутъ сравниться только съ возвышенной прелестью Ерота. Итакъ, человѣкъ становится тѣмъ выше, чѣмъ болѣе онъ отрѣшается отъ инстинкта, воли, желанія и чѣмъ ближе подходитъ къ безличному разуму.

Таково оригинальное зданіе, напоминающее вавилонскую башню, которое воздвигаетъ Платонъ, чтобы соединить землю съ небомъ. Философія занимаетъ вершину этого зданія, а мантика помѣщается у его основанія, на одномъ уровнѣ съ толпою. Послѣ этого излишне доискиваться, какое значеніе придавалъ Платонъ вѣдовству. По его мнѣнію, каждая наука сверхестественна, а мантика, какъ инстинктивное знаніе, составляетъ только низшую ступень ея. Если онъ придавалъ ей такое важное значеніе въ своемъ образцовомъ Государствѣ, то это потому, что она создана для народнаго пониманія, и что будучи здраво примѣняема философами—правителями, она способна оказать незамѣнимыя услуги.

Итакъ, отличительное свойство пророческой маніи—пассивность души, которая становится лишь орудіемъ божественной мысли. Сообщеніе человѣка съ божествомъ совершается не посредствомъ разумной души, которая въ такомъ случаѣ сознавала бы божественную мысль, но посредствомъ вѣры неразумной души, которой Богъ какъ въ зеркалѣ открываетъ будущее. Вѣдовство должно быть непроизвольнымъ для того, чтобы быть достовѣрнымъ: „достаточное доказательство того, что Богъ даруетъ мантику только человѣку, лишенному разума, состоитъ въ томъ, что никто не обладаетъ настоящей и сверхестественной мантикой, оставаясь въ здравомъ разсудкѣ [104]). Поэтому необходимо, чтобы индивидуальность человѣка, способнаго быть такимъ орудіемъ, *медіума*, какъ сказали бы мы теперь, предваритель-

но была ослаблена или уничтожена восторженностью, сном или наконецъ болѣзнью[107]). Въ подобное состояніе приводитъ человѣка близость смерти, почему умирающіе обладаютъ пророческимъ даромъ, какъ объявляетъ Сократъ своимъ обвинителямъ, предсказывая кару за ихъ преступленіе: „Я нахожусь уже въ томъ состояніи, говоритъ онъ, когда люди пророчествуютъ вполнѣ правдиво"[108]).

Итакъ, мантика есть самопроизвольное толкованіе образовъ, безсознательно воспринятыхъ самой грубой частью души, тѣмъ органомъ, который гадатели всѣхъ временъ считали мѣстопребываніемъ пророческихъ изреченій. Эти же образы, смутно сознаваемые во время сна, составляютъ сновидѣнія, которыя тоже могутъ быть переводимы, но съ нѣкоторой натяжкой, на пророческій языкъ.

Такимъ образомъ философія Платона принимала и объясняла всѣ способы вѣдовства. Возможно даже, что Платонъ сдѣлалъ послѣднюю уступку народной вѣрѣ и допустилъ откровеніе безъ человѣческаго посредства ввидѣ „звуковъ" (φῆμαι), которые слышатся даже „здоровыми" людьми помимо сна или восторженнаго состоянія[109]). Во всякомъ случаѣ эти голоса не болѣе сверхестественны, чѣмъ видѣнія, въ которыя Платонъ вѣрилъ[110]); наконецъ его демонологія располагала множествомъ всеобъясняющихъ геніевъ[111]).

Извѣстно, какимъ могучимъ двигателемъ былъ платонизмъ для спиритуалистическихъ вѣрованій. Что же касается собственно вѣдовства, то достаточно сказать, что полководецъ Діонъ и гадатель Милтасъ, такъ искусно пользовавшіеся вѣдовствомъ при управленіи или начальствованіи, вышли изъ школы Платона[112]), и что даже нѣсколько вѣковъ спустя неоплатонизмъ ревностно поднимался на защиту сверхестественнаго.

Переходъ отъ Платона къ Аристотелю внезапенъ и рѣзокъ. Съ Аристотелемъ возрождается духъ науки, наклонность къ естественнымъ объясненіямъ и спокойное презрѣніе къ чудесному. Вѣдовство, основанное на толкованіи внѣшнихъ знаковъ, ни на одно мгновеніе не останавливаетъ на себѣ вниманія Стагирита. Въ его глазахъ подобное гаданіе можетъ быть только или разумнымъ изслѣдованіемъ, или

чистымъ обманомъ. Когда онъ говоритъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, что мудрецы или люди одаренные свыше быстро отгадываютъ, первые по навыку, вторые вслѣдствіе пріобрѣтеннаго остроумія [113]), онъ хочетъ только сказать, что познанія однихъ и естественная проницательность ума другихъ дѣлаютъ для нихъ возможными быстрыя заключенія, масса принимаетъ которыя за сверхестественное вѣдовство.

Мантика въ собственномъ смыслѣ, или субъективное вѣдовство, заслуживаетъ большаго вниманія, и философъ изслѣдуетъ ее въ ея простѣйшей формѣ—въ формѣ сновидѣнія.

Прежде всего нужно опредѣлить, можетъ ли человѣкъ предвидѣть будущее; прошедшее запечатлѣно въ его памяти, и если онъ обладаетъ способностью представлять себѣ будущее, то это есть «обнадеживающее» знаніе, называемое нѣкоторыми мантикой [114]). Если такая способность существуетъ, то что окажется дѣятелемъ познаванія? Если это божественный дѣятель, то зачѣмъ же онъ обращается къ первому встрѣчному, почему не выбираетъ для этого благопріятнаго времени, зачѣмъ облекаетъ свою мысль въ непроницаемыя загадки? Если же это дѣятель не божественный, то какимъ образомъ чисто человѣческая способность можетъ постигнуть факты, которые находятся въ будущемъ или совершены на далекомъ разстояніи?

Понятно, что ввиду этихъ возраженій съ одной стороны и всѣми принятаго преданія съ другой, осторожный философъ долженъ былъ придти къ заключенію, что «нелегко презирать вѣдовство, нелегко и вѣрить въ него [115])». Отъ абсолютнаго отрицанія вѣдовства Аристотеля удержало очевидно преданіе и то «искусство мантики», которое Ономакритъ изучалъ на Критѣ, и которое практиковалось ежедневно [116]). Аристотелю оставался единственный выходъ: онъ объявилъ, что вѣдовство дѣйствительно существуетъ, но только какъ продуктъ естественныхъ способностей. Его ученики утверждали [117]), что предвѣдѣніе присуще человѣческой душѣ, которая поэтому находитъ въ собственной природѣ, а не въ таинственныхъ сношеніяхъ съ божествомъ, источникъ откровеній будущаго. Когда, напримѣръ, сонъ заставляетъ душу сосредоточиться въ самой себѣ и отдѣляетъ ее отъ

внѣшнихъ впечатлѣній, тогда она «силою своей собственной природы угадываетъ и предсказываетъ будущее. [118])».

Возможно, что Аристотель просто заимствовалъ эту мысль у поэтовъ. «Душа спитъ, говорилъ Пиндаръ, «когда наши члены бодрствуютъ; но часто во время сна послѣднихъ душа открываетъ посредствомъ сновидѣній опредѣленныя въ будущемъ награды и наказанія» [119]).

Присущая всѣмъ людямъ способность вѣдовства могла быть особенно возбуждаема извѣстными физіологическими условіями. Больные и меланхолики обладаютъ ею въ высшей степени и могутъ довести ее до пророческой восторженности. Аристотель такимъ образомъ объяснялъ изступленіе сивиллъ и Бакидовъ [120]). Онъ могъ привести въ подтвержденіе своей теоріи фактъ, надѣлавшій должно быть много шуму въ его время и записанный Нимфіемъ Гераклейскимъ. Историкъ этотъ сообщаетъ, что Діонисій, сынъ Клеарха, перваго гераклейскаго тирана, достигъ такой степени ожирѣнія, что иногда задыхался и впадалъ въ каталептическій сонъ. Повтореніе этихъ летаргій до такой степени развило въ немъ гадательную способность, что онъ могъ прорицать, для чего очень охотно помѣщался за перегородкой къ услугамъ вопрошающихъ [121]).

Однимъ словомъ, Аристотель отрицаетъ внѣшнее, или индуктивное вѣдовство и принимаетъ субъективную мантику, низводя ее на степень особой способности, развиваемой естественнымъ путемъ. Изъ этого ясно, какъ онъ относился къ гадателямъ, хресмологамъ и даже оракуламъ, ко всѣмъ тѣмъ, которые приписывали себѣ сверхестественное откровеніе. Желая привести примѣръ двусмысленности или пустого многословія, Аристотель цитируетъ дельфійскаго оракула, на основаніи словъ котораго Крезъ перешелъ рѣку Галисъ, и говоритъ, что «всѣ гадатели и оракулы» прибѣгаютъ къ однимъ и тѣмъ же ораторскимъ уловкамъ [122]). Онъ приводитъ также опытъ, сдѣланный нѣкіимъ Гегезиппомъ, который предложилъ вопросъ Олимпійскому Зевсу, а затѣмъ обратился съ тѣмъ же вопросомъ къ дельфійскому божеству для того, чтобы сличить отвѣты; Аристотель не безъ ироніи замѣчаетъ, что конечно отвѣты не могли не быть оди-

наковыми [123]). Въ сущности онъ смотритъ на обладателей откровенія какъ на шарлатановъ; когда онъ говоритъ, что Византійцы догадались вычитать въ пользу государственной казны третью часть доходовъ гадателей и фигляровъ, то очевидно, онъ не находилъ этого налога обременительнымъ [124]).

Впрочемъ, чтобы убѣдиться, въ какомъ смыслѣ дѣйствовало вліяніе Аристотеля, достаточно прослѣдить въ его школѣ развитіе его воззрѣній. По свидѣтельству Евсевія, перипатетики также нападали на вѣдовство, какъ циники и епикурейцы [125]). Оригенъ говоритъ, что въ этомъ пунктѣ онъ могъ бы опровергнуть Цельзія доводами Аристотеля [126]).

Өеофрастъ писалъ «о восторженности [127])», но навѣрное съ точки зрѣнія физіолога, въ томъ же самомъ тонѣ, въ какомъ онъ изобразилъ характеръ суевѣрнаго человѣка. Дикеархъ, бывшій подобно Өеофрасту непосредственнымъ ученикомъ Аристотеля, издал сочиненіе подъ названіемъ *Нисхожденіе къ Трофонію*, въ которомъ онъ безъ сомнѣнія пытался низвести къ естественнымъ явленіямъ странныя галлюцинаціи, испытываемыя слугами беотійскаго оракула [128]). Впрочемъ онъ развилъ еще свое мнѣніе въ «большомъ трактатѣ, изъ котораго слѣдуетъ», говоритъ Цицеронъ, «что гораздо лучше рѣшительно ничего не знать по этой части» [129]).

Гераклидъ Понтскій, пытливый умъ котораго сложился въ промежутокъ времени между Платономъ и Аристотелемъ, собралъ такіе факты въ своемъ сочиненіи «объ оракулахъ [130]), что они могли служить доказательствомъ для людей всевозможныхъ мнѣній. Ликей и Академія сходились на почвѣ фактовъ; обѣ стороны допускали субъективное вѣдовство по сновидѣніямъ и восторженному состоянію [131]). Тѣмъ не менѣе теоріи двухъ враждовавшихъ школъ крайне противорѣчили одна другой; платоновская мантика признаетъ сношенія между людьми и богами, а мантика перипатетиковъ изолируетъ человѣческую душу и отвергаетъ всякое соприкосновеніе ея съ сверхъестественнымъ міромъ.

Итакъ, два великихъ мыслителя IV-го вѣка, Платонъ и Аристотель, какъ бы поставили на ноги двѣ арміи, долго еще продолжавшія борьбу, причемъ одна изъ нихъ хотѣ-

ла упразднить науку ради откровенія, а другая откровеніе ради науки. Комики того времени выставляли въ шутливыхъ вымыслахъ мнѣніе публики объ этихъ спорахъ. Насчитываютъ множество піесъ, построенныхъ на суевѣріяхъ вѣдовства, напримѣръ: *Авгуръ* (οἰωνιστής) Антифона, *Гадатель* (μάντις) и *Вдохновенный* (θεοφόρητος) Алексиса. *Иллюминатка* (θεοφορουμένη) Менандра, *Неистовый Жрецъ* (Φιλοθύτης) Метагена, не считая другихъ общихъ нападокъ на мистицизмъ и причуды ханжей.

Борьба далеко еще не была окончена, когда стоики и епикурейцы возобновили ее съ невиданной дотолѣ энергіей. Для этихъ новыхъ школъ рѣчь шла не только о теоріи, но и о жизни, и борьба была тѣмъ ожесточеннѣе, что обѣ стороны препирались не только изъ за истины, но и изъ-за счастья человѣка.

Умъ Аристотеля почти не принималъ въ соображеніе разнообразныхъ потребностей человѣческой природы, не довольствующейся чистымъ разумомъ. Школа, которая ничего или почти ничего не сообщала о Богѣ, о Провидѣніи, о человѣческой душѣ и ея назначеніи, не могла имѣть вліянія на толпу. Стоицизмъ, напротивъ того, стремился создать практическую философію, въ которой бы все было подчинено пользѣ, и въ которой достоинство всякой теоріи опредѣлялось бы ея практическимъ приложеніемъ. Школа эта не достигла своей цѣли потому, что занялась прежде всего идеальнымъ совершенствомъ человѣка, составила на основаніи чистаго разума планъ земного существованія вмѣсто того, чтобы сообразоваться съ человѣческими силами, какъ она обѣщала. Отсюда вытекаютъ всѣ остальныя противорѣчія стоической философіи, самой запутанной изъ всѣхъ, какія были созданы діалектическимъ геніемъ Грековъ. Въ этой системѣ на каждомъ шагу встрѣчается несоотвѣтствіе между цѣлью и средствами: первая заранѣе намѣчена чувствомъ, послѣднія внушены неумолимой логикой, которая стремится съ помощью различныхъ натяжекъ согласоваться и слиться съ чуждымъ ей чувствомъ. Не смотря на то, что стоицизмъ принималъ всѣ религіозныя идеи, оправдывалъ всѣ порывы

чувства, ему не удалось сдѣлаться ни практическимъ, ни популярнымъ.

Ни одна школа не сдѣлала такъ много для укрѣпленія вѣры въ вѣдовство, какъ стоическая [182]). Эта вѣра вытекала непосредственно изъ ея любимаго догмата о провидѣніи и ея руководящаго принципа—заботы о практической пользѣ.

Стоики *a priori* заключили, что вѣдовство существуетъ, потому-что боги такъ добры, что не могли бы отказать человѣку въ столь драгоцѣнномъ благѣ [183]). Если боги существуютъ, говорили они, и не открываютъ людямъ заранѣе того, что должно случиться, то значитъ, они не любятъ людей или сами не знаютъ будущаго, или думаютъ, что людямъ не важно его узнать, или считаютъ такое открытіе несогласнымъ съ своимъ достоинствомъ, или же наконецъ они неспособны открыть будущее. А такъ какъ ни одного изъ этихъ предположеній допустить нельзя, то слѣдовательно откровеніе существуетъ [184])

Стоики обыкновенно доказывали мантику съ помощью Провидѣнія, а Провидѣніе съ помощью мантики [185]). Впрочемъ, это—не болѣе, какъ вступленіе, такъ какъ стоики считали своею обязанностью дать полную и раціональную теорію вѣдовства. Для этого имъ нужно было рѣшить три вопроса: возможно ли вѣдовство? полезно ли и слѣдовательно дѣйствительно ли оно? и какими средствами можно его производить?

Что касается перваго пункта, то стоики обладали множествомъ доказательствъ, такъ какъ они не только признавали провидѣніе, которое само по себѣ объясняло возможность мантики, но и отождествляли его съ необходимостью, т. е. роковою связью причинъ и слѣдствій. Въ силу міровой симпатіи, соединяющей всѣ предметы въ природѣ, нѣтъ ни одного факта, который бы не былъ непремѣнно связанъ со всею совокупностью фактовъ, прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ. Они рѣзко высказываютъ эту мысль, говоря, что даже движеніе пальца отражается въ цѣлой вселенной. Связь между поднятымъ пальцемъ и какимъ-нибудь фактомъ, повидимому совершенно независящимъ отъ этого дѣйствія,

можетъ быть, по ученію стоиковъ, незамѣтной, но тѣмъ не менѣе она существуетъ. Такова связь, которую гадательное вѣдовство усматриваетъ между предварительными знаменіями и возвѣщаемыми фактами. Связь между полетомъ птицы или цвѣтомъ печени и побѣдою незамѣтна, но она непремѣнно существуетъ.

Назначеніе провидѣнія въ томъ и состоитъ, чтобы открывать намъ эти взаимныя дополнительныя отношенія, тонкія нити которыхъ не въ состояніи уловить обыкновенная логика.

Эта теорія прекрасно доказываетъ возможность вѣдовства; но въ ней уже заключаются зародыши тѣхъ возраженій, съ которыми долго еще предстоитъ бороться стоикамъ для того, чтобы доказать пользу этой науки. Они избѣгали фатализма только при помощи свободнаго провидѣнія, но не могли избѣжать его, допуская неизбѣжную связь всего существующаго. Стоики имѣли достаточно храбрости, чтобы принять фатализмъ, первое послѣдствіе своихъ началъ, и достаточно упорства, чтобы отказаться идти дальше по пути заключеній. Тѣмъ не менѣе они считают добродѣтелью извѣстное направленіе воли, которая произвольно можетъ сообразоваться съ божественымъ планомъ или дѣйствовать помимо него; существованіе мантики они оправдывали ея пользой.

Противники ихъ не преминули спросить, къ чему можетъ служить вѣдовство, если все фатально.

Стоики въ свою очередь могли бы спросить: а если будущее не фатально, то можно ли его предвидѣть, но это не было бы отвѣтомъ на вопросъ. Они обыкновенно отвѣчали, что вѣдовство и послѣдующее рѣшеніе человѣка были предусмотрѣны провидѣніемъ, какъ и все остальное, а это было равносильно тому, что мантика полезна, такъ какъ она содѣйствуетъ осуществленію божественнаго плана. Если эта уловка не доказывала пользы вѣдовства для человѣка, то она вполнѣ даказала фатальный характеръ самого вѣдовства. Но въ такомъ случаѣ оно не можетъ служить доказательствомъ божественной благости; а такъ какъ стоики именно сю доказывали дѣйствительность вѣдовства, то

слѣдовательно они кружились въ логическомъ кругѣ, чему подвергаются всѣ, пытающіеся примирить безошибочное предвѣдѣніе божества съ признаніемъ свободы.

Еслибы ригоризмъ этой школы не отрицалъ середины, то послѣдователи ея могли бы придерживаться подобно Аристотелю смягченнаго фатализма, девизъ котораго: «*de minimis non curat praetor*». Согласно этой системѣ Богъ управляетъ общимъ планомъ, связью важнѣйшихъ причинъ; но въ ограниченныхъ предѣлахъ этихъ пересѣкающихся линій свобода дѣйствія возможна. Съ помощью вѣдовства можно узнать неминуемыя событія, а съ помощью послѣднихъ случайныя.

Хризиппу казалось, что онъ достаточно доказалъ человѣческую свободу тѣмъ положеніемъ, что наши поступки не вполнѣ опредѣлены рокомъ, но вызываются самимъ свойствомъ нашихъ наклонностей и первичнымъ побужденіемъ, исходящимъ отъ Судьбы. Онъ сравнивалъ волю человѣка съ цилиндромъ, пущеннымъ судьбою по наклонной плоскости и продолжающимъ катиться въ силу своей формы и тяжести [136]).

Позже мы встрѣчаемся съ тѣмъ же мнѣніемъ, только измѣненнымъ сговорчивыми діалектиками въ благопріятномъ для свободы смыслѣ. «Боги предоставляютъ намъ», говоритъ Тацитъ, «выборъ образа жизни, но разъ онъ сдѣланъ, послѣдствія его неизбѣжны» [137]). Если даже допустимъ, что это объясненіе точно передано историкомъ, то и въ такомъ случаѣ оно никого не могло удовлетворить;о стоикахъ безъ клеветы можно сказать, что они настаивали на абсолютномъ фатализмѣ. Въ сущности стоики распространяли фатальность на всѣ дѣянія человѣка безъ исключенія, допуская свободную волю, или способность свободнаго хотѣнія только для мудреца. Имѣя въ виду только его, они настаивали на пользѣ вѣдовства, такъ какъ заранѣе извѣстное будущее давало мудрецу возможность легко сообразоваться съ божественной волей и поступать болѣе разумно, чѣмъ онъ поступалъ бы при обычномъ порядкѣ вещей. Вотъ почему стоики не придавали особеннаго значенія молитвѣ и очищеніямъ, имѣющимъ цѣлью

измѣненіе будущаго, и являлись ревностными защитниками мантики [138]).

Однако они не могли устранить того возраженія, которое вытекало изъ ихъ фатализма: если вѣдовство фатально, то незачѣмъ предписывать его или доискиваться его пользы; достаточно установить его существованіе.

Стоики не сомнѣвались въ дѣйствительности вѣдовства. Недостатокъ логическихъ доказательствъ они дополняли доказательствами историческими, которыя собирали отовсюду съ неутомимымъ рвеніемъ. Никто не писалъ объ этомъ предметѣ такъ много, какъ стоики. Послѣ основателя школы Хризипа. Сферъ, Діогенъ изъ Селевкіи, Анитипатръ изъ Тарса, Посейдоній, Боэтъ собрали множество доказательствъ и примѣровъ.

Виновникомъ сверхестественнаго знанія является провидѣніе, бесѣдующее съ душой при помощи знаменій. Послѣднія могутъ быть непосредственно восприняты или, говоря иначе, созерцаемы (θεωρεῖν) душой, или же открываемы посредствомъ толкованія внѣшнихъ явленій. Стоики называли вѣдовство «теоретической и объяснительной наукой знаменій, посылаемыхъ людямъ богами» [139]). Поэтому они дѣлили его на двѣ части: вѣдовство самопроизвольное, или *естественное* (ἄτεχνος—ἀδίδακτος) и вѣдовство *искусственное* (ἔντεχνος), вводя въ эти двѣ категоріи всѣ извѣстные способы гаданія [140]).

Самопроизвольное, или интуитивное вѣдовство состоитъ въ прямомъ сообщеніи души съ божествомъ, которое наступаетъ во время сна или восторженнаго состоянія [141]). Божественное откровеніе исходитъ, смотря по обстоятельствамъ, или отъ міровой души, которая, по мнѣнію Гераклита, переходитъ въ душу человѣка; или отъ воздушныхъ духовъ, открывающихъ извѣстную имъ истину, какъ утверждалъ Демокритъ; или же отъ словъ, произносимыхъ этими духами, доказателствомъ чего служатъ рѣчи, слышимыя во время сна. Такимъ образомъ эклектическая философія стоиковъ усвоила всѣ предшествующія мнѣнія. Душа тѣмъ восприимчивѣе для этихъ впечатлѣній, чѣмъ болѣе она лишена чувствительности. Все, что увеличиваетъ душевную дѣятельность

на счетъ тѣлесной, предрасполагаетъ душу къ вѣдовству. Точно также дѣйствуетъ сонъ и близость смерти, потому что они парализуютъ чувства, восторженное состояніе, нѣкоторыя испаренія отъ земли, даже музыка или созерцаніе строгой красоты природы, потому что они усиливаютъ нравственную энергію, которая и составляетъ душу [142].

Искусственное вѣдовство (τὸ τεχνικόν) есть актъ наблюденія, дополняющій прямое знаніе причинъ и слѣдствій, потому что оно уясняетъ извѣстныя дополнительныя отношенія между разнородными повидимому фактами, установленныя міровою симпатіей. Это вѣдовство состоитъ въ наблюденіи внутренностей животныхъ или физіологическихъ явленій, или въ наблюденіи метеорологическихъ знаменій и символическихъ случаевъ (σύμβολα), или же наконецъ въ истолкованіи инстинктивныхъ дѣйствій животнаго и человѣка, каковы въ особенности положенія птицъ и слова, случайно произнесенныя разсѣяннымъ человѣкомъ, пророчествующимъ помимо своего вѣдома (φῆμαι—κλήδονες).

Толкователю этихъ знаменій тѣмъ легче открыть истину, чѣмъ возвышеннѣе его душевное состояніе во время гаданія, и чѣмъ болѣе онъ придерживается преданія, которое представляетъ плодъ долговременнаго опыта.

Наконецъ вѣдовство получило окончательную теорію, всецѣло основанную на раціональныхъ принципахъ, единственныхъ, которые допускала стоическая школа. Теорія эта вполнѣ удовлетворяла народнымъ вѣрованіямъ, изъ которыхъ она исключала только грубѣйшія, и должна была угодить сторонникамъ сверхъестественнаго, благодаря той роли, которую она отвела провидѣнію и духамъ-открывателямъ; съ другой стороны это не мѣшало стоикамъ повторять вмѣстѣ съ натуралистами, что все соединено естественной связью, и что вѣдовство не можетъ открыть ничего, кромѣ этой связи.

Не впадая въ противорѣчія, пантеизмъ очень легко допускаетъ существованіе всего того, что на обыкновенномъ языкѣ называется сверхъестественнымъ, и въ то же время отрицаетъ сверхъестественное, такъ какъ все существующее со-

ставляетъ природу, тождественную съ божествомъ, а внѣ природы нѣтъ ничего.

Въ то время, какъ стоицизмъ удалялся такимъ образомъ отъ породившаго его кинизма для того, чтобы совмѣстить съ нравственностью пантеистическія понятія Гераклита, Епикуръ оставался вѣренъ ученію киренаиковъ, не скрывавшихъ своего отвращенія ко всякаго рода мистицизму. Чудесное не входило въ скромный кружокъ, въ которомъ глава свободныхъ мыслителей древности училъ искусству быть счастливымъ.

Епикуръ совершенно упразднилъ вѣдовство, не оставивъ для него ни объекта, ни дѣятеля: объектъ уничтожался ученіемъ, что вселенная не устроена по опредѣленному плану; епикурейская физика отрицала даже естественную фатальность, приписывая атому нѣкоторую безсознательую самопроизвольность, агентъ же упразднялся тѣмъ положеніемъ, что провидѣнія не существуетъ [143]). Боги безъ сомнѣнія существуютъ, такъ какъ ихъ образы могутъ поражать наши чувства во время сна и во время бодрствованія; но эти боги-философы заняты только своимъ собственнымъ благополучіемъ, а такъ какъ оно нисколько не связано съ нашей космической системой, потому что боги живутъ въ промежуточномъ пространствѣ внѣ нашего міра, то они нисколько не заботятся о томъ, что у насъ происходитъ, и имъ нечего намъ сообщать.

«Какъ можно допустить», говоритъ Епикуръ, «что выселеніе животныхъ изъ какого нибудь мѣста есть дѣло божества, которое затѣмъ употребляетъ усилія для того, чтобы выполнить эти предзнаменованія? Нѣтъ даже животнаго, которое бы захотѣло подчиниться такому глупому року, а тѣмъ болѣе нѣтъ бога, который бы предначерталъ этотъ рокъ [144])». Передъ такимъ смѣлымъ заявленіемъ учителя исчезли всѣ силы, тяготѣющія надъ свободой человѣка; ученикамъ Епикура незачѣмъ было вопрошать о будущемъ, такъ какъ всякій могъ самъ опредѣлить его, сообразуясь только съ слѣпыми силами матеріи.

Со времени Ксенофана Греція не слышала подобныхъ рѣчей. Никто еще не осмѣливался такъ открыто нападать на

понятіе о провидѣніи; даже атомизмъ Демокрита не вполнѣ устранялъ его. Аѳины одновременно увидѣли рожденіе и развитіе двухъ матеріалистическихъ системъ, изъ которыхъ каждая приводила къ совершенно противоположнымъ заключеніямъ и притомъ послѣ того, какъ спиритуализмъ породилъ двѣ враждебныя школы Платона и Аристотеля. Достаточно было отправиться въ Портикъ, чтобы услышать оправданіе всѣхъ традиціонныхъ вѣрованій, а затѣмъ посѣтить Садъ, чтобы считать тѣ же вѣрованія нелѣпостью. Благодарная тема для размышленія скептическимъ умамъ!

При столь благопріятныхъ условіяхъ скептицизмъ не замедлилъ развиться и оказать свое содѣйствіе сторонникамъ отрицанія. Уже при Аристотелѣ Пирронъ воспользовался доказательствами древнихъ софистовъ. Но онъ не могъ оказать на умы большого вліянія, такъ какъ слишкомъ легко впадалъ въ крайности и приходилъ къ нелѣпымъ заключеніямъ.

Напротивъ того, новая Академія, основанная Аркезилаемъ около 280 года до Р. Х., сдѣлалась средоточіемъ ученаго и систематическаго скептицизма, особенно послѣ того, какъ блестящій и остроумный Карнеадъ подкрѣпилъ его неотразимыми доказательствами. Его діалектика уничтожила среди образованныхъ классовъ большинство религіозныхъ вѣрованій и въ частности вѣру въ вѣдовство. Хризиппъ ужаснулся бы при видѣ того, какъ его ученикъ шутя разрушалъ то хрупкое зданіе, которое стоицизмъ воздвигъ съ такимъ трудомъ для того, чтобы навсегда связать философію съ религіей.

Карнеадъ доказалъ, что если вѣдовство разсчитывало узнать случайныя послѣдствія, единственныя, въ которыхъ наука не можетъ дать отчета, то оно вращалось въ пустомъ пространствѣ, такъ какъ случай не можетъ быть предусмотрѣнъ даже божественнымъ разумомъ; если же эти послѣдствія не случайны, а неизбѣжны, т. е. фатальны, тогда возможно ихъ предвидѣть, но это безполезно и даже вредно [145]). Сказать, что какое—нибудь явленіе случайно, это значитъ, что оно не имѣетъ причины и ничѣмъ не опредѣлено; въ такомъ случаѣ невозможно связать его ка-

кимъ бы то ни было образомъ съ другимъ фактомъ, т. е. предвидѣть его. Если же событіе, какъ утверждаютъ, можетъ быть предусмотрѣно Богомъ, то оно уже не случайно; причина его заключается въ божественномъ разумѣ, который не можетъ ошибаться и потому роковымъ образомъ опредѣляетъ его. Карнеадъ приводитъ такимъ образомъ сторонниковъ вѣдовства на почву фатализма стоиковъ, на которой ему уже легко доказать совершенную безполезность знанія, безсильнаго измѣнить что-либо въ ходѣ вещей. Затѣмъ онъ уничтожаетъ фатализмъ, доказывая его полную несовмѣстимость съ человѣческой свободой, которую вмѣстѣ съ безусловнымъ починомъ скептицизмъ академиковъ ставилъ на мѣсто безсмысленныхъ, отжившихъ понятій о случаѣ и Рокѣ [146]). Дѣлать выводъ Карнеадъ охотно предоставлялъ самимъ слушателямъ. Онъ любилъ противопоставлять одну другой различныя системы, подновляя ихъ иногда для усиленія доказательствъ обѣихъ сторонъ и испытывая художественное наслажденіе при видѣ колебаній побѣды то одной, то другой системы. Для него достаточно было установить, что всякій вѣрующій въ свободу долженъ отказаться отъ вѣдовства, а всякій допускающій вѣдовство долженъ пожертвовать для него своей свободой. Понятно, во что обращались у подобнаго діалектика историческія доказательства откровенія. Онъ считалъ ихъ баснями, сочиненными для забавы; если же было доказано, что нѣкоторыя пророчества осуществлялись, то онъ довольствовался замѣчаніемъ, что они случайно совпали съ дѣйствительностью.

Первымъ результатомъ академическаго скептицизма было то, что онъ привелъ даже стоицизмъ или по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ стоиковъ къ эклектической сдѣлкѣ. Панетій Родосскій попытался было примирить стоическую доктрину съ здравымъ смысломъ и съ другими системами. Внѣшнимъ, или объяснительнымъ вѣдовствомъ онъ пожертвовалъ доказательствамъ Карнеада. Панетій, какъ академикъ, спрашивалъ. Зевсъ ли рѣшилъ, что ворона должна каркать налѣво, а воронъ направо для того, чтобы принести счастье [147]). Точно также онъ смѣялся надъ астрологическими бреднями [148]). Но говоря, что вѣдовство оправдать невозможно, [149])

Панетій дѣлалъ исключеніе для субъективнаго вѣдовства, или внутреннаго откровенія. Относительно послѣдняго онъ колебался: не находя достаточно доказательствъ существованія прорицательныхъ способностей въ душѣ, онъ не находилъ также доказательствъ для опроверженія этого мнѣнія [150]). Скилакъ и Діогенъ изъ Селевкіи усвоили себѣ повидимому ту же точку зрѣнія [151]).

Доля вѣры въ вѣдовство, которую допускалъ Панетій, вскорѣ повела за собою признаніе и того, что онъ отвергалъ. Его ученикъ Посейдоній написалъ большое сочиненіе о мантикѣ и возстановилъ свергнутыхъ учителемъ кумировъ, прибавивши даже новыя суевѣрія, напримѣръ божественныя видѣнія [152]) и полную вѣру въ астрологію, къ которой онъ самъ прибѣгалъ [153]). Ему приписывали даже трактатъ о самомъ нелѣпомъ способѣ античнаго вѣдовства, которое дѣлало предсказанія по дрожанію членовъ [154]). Сиріецъ изъ Апамеи не могъ довольствоваться доказательствами, поразившими проницательный умъ Родосца Посейдоній былъ однимъ изъ ученѣйшихъ и въ тоже время легковѣрнѣйшихъ людей древности. Онъ повторилъ сложившіяся до него убѣжденія школы и, говорятъ, открылъ даже новыя основанія для оправданія мантики. Сомнительно однако, чтобы эти подновленія улучшили теорію стоиковъ.

Посейдоній различалъ три источника откровенія: провидѣніе, Судьбу и человѣческую природу [155]). Хризиппа всегда затрудняло ограниченіе всепоглощающей роли Рока и желаніе замѣнить его свободнымъ провидѣніемъ Сократа и прорицательной способностью Аристотеля. Но это усиліе могло только привести къ призрачнымъ результатамъ, потому что понятіе о фатализмѣ не изъ тѣхъ, для которыхъ возможна мѣрка. Провидѣніе Посейдонія не могло быть свободнымъ при Рокѣ, а прорицательная способность души не была свободной отъ божественнаго вмѣшательства, какъ училъ Аристотель; душа могла предусматривать только въ силу своего родства *(cognatio)* или вѣрнѣе въ силу своего сообщенія съ божественнымъ разумомъ [156]).

Во всѣхъ этихъ вопросахъ Посейдоній не выказалъ большой діалектической ловкости. Это ясно видно изъ иро-

нической снисходительности, съ какою къ нему относится его ученикъ Цицеронъ [157]).

Результатомъ спора бываетъ обыкновенно побѣда отрицательныхъ мнѣній; состарѣвшаяся, утомленная, лишенная иллюзій Греція ничего больше не могла завѣщать Римлянамъ, ученикамъ послѣдняго періода своего существованія.

Римляне обнаруживали относительно вѣдовства большое свободомысліе. Они не жили среди оракуловъ подобно Грекамъ; ихъ скудная миѳологія не ссылалась на пророчество или роковыя предопредѣленія; ихъ оффиціальное вѣдовство не старалось проникнуть въ тайны будущаго или прошедшаго, а только пыталось узнать на основаніи нѣкоторыхъ указаній настоящую волю боговъ. Обряды, которыми сопровождалось это вѣдовство, отличались внутренней силой, независимой отъ какого бы то ни было знанія. У Римлянъ государственные люди совѣтовались съ богами только ради исполненія обязанности, и результатъ совѣщанія былъ гораздо менѣе важенъ, чѣмъ строгое исполненіе сопровождавшихъ его церемоній [158]). Поэтому собственно вѣра въ это знаніе была для нихъ дѣломъ личнаго вкуса, и они считали себя тѣмъ менѣе обязанными принимать ее, что ихъ гадатели и пророки приходили извнѣ.

Енній сильно нападалъ на всѣхъ шарлатановъ марсскихъ, етрусскихъ, греческихъ, халдейскихъ, египетскихъ, продававшихъ свои откровенія тому, кто больше платилъ; онъ могъ даже, не вызывая соблазна, высказывать мнѣніе, что боги нисколько не занимались человѣческими дѣлами [159]). Послѣ него ученые подверглись главнымъ образомъ вліянію Полибія, который раздѣлялъ относительно вѣдовства и мнѣнія Аристотеля, и мнѣнія учителя скептицизма—Карнеада [160]). Варронъ, ученикъ Академіи, описалъ національный культъ, въ которомъ не видѣлъ ничего, кромѣ общественныхъ обычаевъ. Римскій стоицизмъ съ Катономъ изъ Утики во главѣ считалъ слабостью суевѣрную заботу о будущемъ [161]), а Лукрецій проповѣдывалъ рѣшительное отрицаніе Епикура.

Наконецъ Цицеронъ принялся за изученіе этихъ важныхъ задачъ съ цѣлью придти къ окончательному выводу;

онъ постепенно изслѣдовалъ всѣ данныя вопроса: прежде всего существованіе боговъ, затѣмъ существованіе провидѣнія, собственно теорію вѣдовства и наконецъ, чтобы не оставлять пробѣла, теорію судьбы [162]). У стоиковъ онъ заимствовалъ положительныя ученія, у академиковъ—отрицательныя [163]). Его заключенія, скрытыя отчасти подъ формою свободнаго діалога, совершенно сходны съ заключеніями Карнеада; ничего не остается отъ химерическаго зданія, воздвигнутаго работой народнаго воображенія и укрѣпленнаго съ такимъ трудомъ стоической философіей. Что касается собственно вѣдовства, то Цицеронъ считалъ его бичемъ человѣческаго разума и надѣялся оказать своимъ ближнимъ важную услугу, помѣстивъ его въ число предразсудковъ, отъ которыхъ философія должна избавить общество.

Заявленіе, которое онъ дѣлалъ въ концѣ своего трактата *О вѣдовствѣ*, напоминаетъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ страстный протестъ Лукреція: „Покончимъ», восклицаетъ Цицеронъ, «и съ вѣдовствомъ по сновидѣніямъ, и со всѣми другими. Говоря правду, предразсудокъ распространенный среди народа, почти на всѣхъ наложилъ свое иго и овладѣлъ человѣческимъ безсиліемъ. Мы говорили уже объ этомъ въ сочиненіи *О природѣ боговъ*, гдѣ мы особенно настаивали на теперешнемъ спорѣ, такъ какъ считаемъ большой услугой и для себя, и для своихъ согражданъ уничтоженіе этого предразсудка въ самомъ основаніи. Уничтожить предразсудокъ, я прошу понять это, не значитъ разрушить религію. Благоразумный человѣкъ обязанъ защищать учрежденія предковъ, сохраняя ихъ культъ и обряды; съ другой стороны красота міра, правильность небесныхъ движеній заставляютъ признавать какую-то верховную, вѣчную силу, на которую съ изумленіемъ долженъ взирать человѣческій родъ. Но насколько въ случаѣ надобности слѣдуетъ распространять религію въ связи съ изученіемъ природы, настолько же необходимо искоренять суевѣріе. Оно гнететъ и преслѣдуетъ васъ со всѣхъ сторонъ: внимаете ли вы пророку, слышите ли зловѣщее слово, приносите ли жертву, или замѣчаете птицу, видите ли Халдейца или аруспика, блеснетъ ли молнія, загремитъ ли громъ, ударитъ ли онъ въ какой-нибудь

предметъ, случится ли что-нибудь, напоминающее чудо, а подобныя явленія должны непремѣнно случаться отъ времени до времени,—вы не имѣете ни минуты душевнаго покоя. Даже сонъ, который повидимому долженъ быть отдыхомъ отъ всѣхъ заботъ и трудовъ, дѣлается источникомъ разныхъ тревогъ и страховъ. Эти тревоги были бы гораздо менѣе серьезны и ими легко пренебрегли бы, еслибъ сновидѣнія не нашли себѣ защитниковъ среди философовъ и притомъ не самыхъ ничтожныхъ, но наиболѣе хитрыхъ, искусныхъ въ различеніи послѣдствій и противорѣчій, однимъ словомъ среди тѣхъ, которыхъ считаютъ чуть ли не наиболѣе совершенными философами. Быть можетъ даже, они считались бы теперь единственными философами, еслибъ Карнеадъ не боролся противъ ихъ господства [164] »

Если правда, что съ юности подъ вліяніемъ ученія Посейдонія Цицеронъ вопрошалъ Дельфійскаго оракула и приносилъ жертвы въ храмѣ [165]), то теперь онъ совершенно измѣнилъ прежнему своему благочестію. Онъ окончательно порвалъ съ суетнымъ любопытствомъ относительно будущаго въ пору полнаго умственнаго развитія и въ то время, когда будущее казалось ему преисполненнымъ мрачныхъ угрозъ.

Впрочемъ вѣра въ вѣдовство была уже значительно ослаблена въ греко римскомъ мірѣ въ то время, когда Цицеронъ вызвалъ ее на послѣдній бой. Умѣренный стоикъ Страбонъ, признающій астрологію, равнодушно относился къ мантикѣ и оракуламъ [166]). Титъ Ливій съ сожалѣніемъ замѣчаетъ, что въ его время общественное мнѣніе не признаетъ болѣе откровенія посредствомъ предвѣщаній [167]), а рѣшительный евгемеристъ Діодоръ счелъ за лучшее выкинуть изъ исторіи чудесное.

Но прирожденная человѣку потребность въ чудесномъ не такъ легко уступаетъ скептицизму. Рядомъ съ раціоналистическимъ настроеніемъ, подрывавшимъ одно за другимъ всѣ древнія вѣрованія, въ теченіи двухъ вѣковъ сохранялась вѣра въ таинственныя знаменія, откровенія, и наплывъ чувства долженъ былъ вскорѣ подавить усилія логики.

Въ то время, какъ скептицизмъ академиковъ и невѣріе епикурейцевъ изгоняли отовсюду сверхъестественное, Александръ полигисторъ, ученый восточнаго происхожденія,[168]), распространялъ понятія, заимствованныя у мнимыхъ пиѳагорейцевъ [169]). Въ воздухѣ снова замѣчалось пареніе вѣчнаго предмета человѣческаго удивленія, духовъ или преобразованныхъ душъ покойниковъ, которыя ниспосылаютъ людямъ и даже животнымъ предчувствія и сновидѣнія.

Эти понятія нашли себѣ горячаго защитника въ современникѣ Цицерона П. Нигидіи Фигулѣ, горячемъ приверженцѣ всякаго рода мистическихъ предразсудковъ; онъ наполнилъ большіе томы измышленіями своей безпорядочной учености относительно теологіи, вѣдовства, астрологіи и даже мантики. Ученіе это оказало также вліяніе на П. Апп. Клавдія Пульхра, этого уличеннаго авгура и безчестнаго некроманта, осмѣяннаго Цицерономъ.

Настало время, когда восточное вліяніе все болѣе и болѣе распространялось въ обществѣ, благодаря господствующей кругомъ меланхолической праздности, и наполнило человѣческое воображеніе туманными призраками, а философію бреднями. Можно подумать, что способность сужденія, столь сильная у Сенеки, который еще болѣе ограничилъ мѣсто, отведенное стоиками вѣдовству, что эта способность, говоримъ мы, была повсемѣстно парализована въ началѣ нашей эры. Повсюду замѣчалась смѣсь разнородныхъ инстинктовъ, заимствованныхъ несимпатичныхъ расъ и безсмысленно соединенныхъ другъ съ другомъ. Кромѣ прежнихъ гадателей и пророковъ являются теперь и чудотворцы. Единственною цѣлью человѣческой жизни становится приближеніе человѣка къ богамъ, отождествленіе съ ними. Видѣть боговъ, слышать ихъ, говорить съ ними, понимать ихъ, сноситься съ ними на тысячу ладовъ—таково было всеобщее ненасытное желаніе. Поэтому вѣдовство становится наукой по преимуществу, такъ какъ оно одно помогаетъ познать божественную волю [170]).

Быть вѣстникомъ боговъ, служить объектомъ непрерывнаго откровенія считается высшей степенью совершенства; немногіе конечно способны подняться до такой высоты. Не

всѣ могутъ быть Аполлоніями Тіанскими, повелѣвающими природой и видящими насквозь темное будущее. Но есть вѣрныя средства ослабить цѣпи, которыя не пускаютъ душу въ небесныя пространства. Средства эти—соблюденіе пиѳагорейскаго устава, воздержаніе отъ мясной пищи, безбрачіе и ношеніе полотнянаго платья. Таково твердое убѣжденіе ново-пиѳагорейцевъ, въ особенности пиѳагорствующихъ евреевъ, ессеніевъ [171]) и Филона, вліяніе котораго долго чувствовалось въ греческой философіи [172]). Сновидѣнія составляютъ только первую ступень откровенія, доступную даже для народа; гораздо выше тотъ видъ откровенія, который провидѣлъ Платонъ, обладателями чего считали себя новые мистики,—откровеніе посредствомъ восторженности, посредствомъ полнаго уничтоженія личности, поглощенной на время божественной сущностью.

Лишь только началась реакція противъ раціонализма, число скептиковъ стало быстро уменьшаться. Естествоиспытатель Плиній жалуется на множество предсказаній, стѣсняющихъ жизнь на каждомъ шагу. Говоря о способахъ понимать языкъ птицъ, онъ восклицаетъ: „И безъ того уже жизнь благодаря авгурамъ идетъ окольными путями [173]).“ Но Плиній только на-половину стоикъ: онъ вѣритъ въ сновидѣнія; на основаніи одного изъ нихъ, въ которомъ онъ легко могъ найти отголосокъ собственной мысли, онъ предпринимаетъ свой большой трудъ [174]); его племянникъ, совершенно неспособный остановиться на одномъ какомъ-нибудь ученіи, тоже вѣритъ въ сны, но съ какими-то странными ограниченіями. Интересны его разсужденія объ этомъ предметѣ съ Светоніемъ, другимъ суевѣрнымъ раціоналистомъ. „Ты говоришь“, пишетъ онъ Светонію, „что, будучи испуганъ сновидѣніемъ, ждешь неблагопріятнаго исхода своего процесса; ты хочешь, чтобы я отложилъ дѣло на нѣсколько дней, а главное чтобы я не соглашался на ближайшій срокъ. Это не легко, но я попытаюсь, такъ какъ поэтъ говоритъ, что „и сонъ исходитъ отъ Зевса“. „Впрочемъ необходимо опредѣлить, снится ли тебѣ обыкновенно то, что должно случиться или обратное тому. На основаніи одного изъ моихъ сновъ я думаю, что напугавшій тебя сонъ

обѣщаетъ, напротивъ, отличный исходъ процесса. Когда я взялъ на себя дѣло Юлія Пастора, я увидѣлъ во снѣ свою тещу, которая на колѣняхъ умоляла меня отказаться отъ защиты...“ Тѣмъ не менѣе Плиній защищалъ дѣло, выигралъ его и въ тоже время завоевалъ себѣ славу адвоката. Но онъ не рѣшается утверждать, что и сонъ Светонія будетъ имѣть такой же „хорошій исходъ“ и старается хлопотать объ отсрочкѣ процесса [175]).

Даже Тацитъ, который значительно поднимается надъ уровнемъ посредственностей, колеблется относительно откровенія. Онъ знаетъ, что для возможности вѣдовства необходимъ предначертанный заранѣе планъ будущаго, и что „мудрѣйшіе изъ древнихъ и ихъ позднѣйшихъ послѣдователей исповѣдывали относительно этого вопроса совершенно противоположныя мнѣнія [176]). Тацитъ склоняется, повидимому, къ наиболѣе фантастическому и наименѣе сверхестественному способу познаванія будущаго, т. е. къ астрологіи; но онъ не признаетъ знаменій, исходящихъ будто бы отъ Провидѣнія [177]).

Плутархъ попытался примирить придавленный разумъ съ торжествующимъ мистицизмомъ. Будучи эклектическимъ платоникомъ, допуская все, что не противорѣчитъ здравому смыслу, онъ не желалъ впадать ни въ атеизмъ, ни въ суевѣріе, и поэтому, не заботясь о діалектическихъ трудностяхъ, сталъ на ту шаткую почву, которая ограничена съ одной стороны эпикуреизмомъ, съ другой пантеизмомъ стоиковъ.

Плутархъ много писалъ о вѣдовствѣ Его трактатъ *О Мантикѣ* [178]) погибъ, но до насъ дошло нѣсколько другихъ его сочиненій, менѣе обширныхъ, касающихся оракуловъ вообще и Дельфійскаго въ частности. Онъ хотѣлъ снова обратить общественное вниманіе на эти учрежденія, пришедшія въ упадокъ. Фактическія доказательства соотвѣтствовали болѣе теоретическихъ его цѣли и его способностямъ; поэтому теоретическая часть его сочиненій почти не имѣетъ значенія. Авторъ сопоставляетъ безсвязныя рѣшенія и всегда почти пользуется сравненіями вмѣсто доказательствъ. Точкой отправленія для него служитъ понятіе о Провидѣніи,

которое достаточно объясняетъ вѣдовство, оправдываемое кромѣ того всеобщимъ признаніемъ. Такое воззрѣніе допускаетъ разумѣется всѣ виды вѣдовства, такъ какъ было бы самонадѣянностью отказать божеству въ какомъ-нибудь изъ нихъ. Плутархъ не находитъ очевидно возраженій противъ этого заключенія. Онъ съ замѣтнымъ удовольствіемъ вписываетъ въ свои сочиненія предсказанія и чудеса, которыми наполнены греческія и римскія лѣтописи. Разумѣется, онъ не во всѣ эти факты вѣрилъ безразлично. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ, что Ѳемистоклъ, отчаявшись подѣйствовать на народъ убѣжденіями, „прибѣгъ къ чудесамъ и оракуламъ подобно тому, какъ въ трагедіи прибѣгаютъ къ машинамъ“ [179]). Но несомнѣнно также, что самыя невѣроятныя чудеса не кажутся Плутарху невозможными.

Но и онъ подобно Платону изъ всѣхъ видовъ откровенія предпочитаетъ субъективное вѣдовство. Онъ думаетъ, что душа человѣка посѣщается отъ времени до времени божественной истиной. Душа, по его мнѣнію, обладаетъ врожденной прорицательной способностью, соотвѣтствующей памяти; способность эта дремлетъ будто-бы до тѣхъ поръ, пока какой-нибудь физическій толчокъ или нервное потрясеніе не возбудятъ ея и не вызовутъ *восторженности* [180]). Во время этого состоянія душа способна содрогаться отъ пророческаго вдохновенія, какъ струна отъ дѣйствія смычка [181]). Для Плутарха мантическая способность не есть способность активная, самостоятельная, какъ думалъ Аристотель; это скорѣе пассивное свойство, воспріимчивость, вслѣдствіе которой душа дѣлается орудіемъ бога подобно тому, какъ тѣло служитъ орудіемъ души [182]). Итакъ, восторженность, а слѣдовательно и откровеніе, есть сверхъестественное дѣйствіе, проявляющееся въ человѣкѣ, который тѣмъ точнѣе передаетъ божественную мысль, чѣмъ самъ онъ покорнѣе.

Восторженность можетъ быть самопроизвольной, т. е. явиться безъ видимой причины, что̀ не исключаетъ сверхъестественнаго вліянія, какого, напримѣръ, вмѣшательство духовъ [183]). Она вызывается по большей части какими-нибудь матеріальными агентами, каковы испаренія отъ земли или отъ воды, отличающейся какими-нибудь особыми свой-

ствами; это даже не дѣятели въ собственномъ смыслѣ, а скорѣе естественныя вліянія, ставшія орудіемъ духовъ [184]). Въ такомъ состояніи душа уже способна принять божественный свѣтъ. Для объясненія этого наитія божественной мысли Плутархъ предлагаетъ нѣсколько гипотезъ, отличающихся однимъ общимъ свойствомъ—нераздѣльной связью между дѣйствіемъ разума и физическими условіями, среди которыхъ находится человѣкъ.

Такъ какъ онъ старался объяснить упадокъ оракуловъ постепеннымъ ослабленіемъ матеріальныхъ агентовъ восторженности, то онъ постоянно имѣетъ въ виду, что откровеніе ниспосылается душѣ посредствомъ нѣкоторыхъ физическихъ измѣненій. Ничего не можетъ быть безсвязнѣе всѣхъ этихъ рѣшеній, пытающихся примирить большую часть возможныхъ системъ съ вѣдовствомъ при помощи оракуловъ. „Мантическая способность говоритъ Плутархъ, „ниспосылается свыше; это—вдохновеніе, небесная, священная струна.

Она сообщается душѣ при посредствѣ воздуха или какой-нибудь другой влажной среды, которая, соединившись съ другими тѣлами, приводитъ душу въ необыкновенное состояніе... Возможно, что вслѣдствіе теплоты и расширенія открываются поры, черезъ которыя входятъ образы будущаго... Быть можетъ также, продолжаетъ онъ, что вслѣдствіе сухости и теплоты разумъ улетучивается и превращается въ нѣчто воздушное... Нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ, что охлажденіе и сгущеніе духовъ порождаетъ и упрочиваетъ въ душѣ прорицательную способность „подобно тому, какъ закалка сообщаетъ остроту желѣзу... Быть можетъ, вдохновляющія испаренія, напоминающія своими свойствами душу, наполняютъ въ ней пустые промежутки, сближаютъ и соединяютъ ихъ... [185]).“

Херонейскій эклектикъ превращаетъ въ невообразимый хаосъ откровеніе, проводниковъ откровенія, восторженность, причины восторженности, духовъ, естественныя способности, жаръ, холодъ, сухость, сырость, такъ что всякій найдетъ у него то, чего захочетъ, чѣмъ спасается честь оракуловъ.

Подобные логики могутъ имѣть вліяніе только на умы такого же склада. Тѣмъ не менѣе сочиненія Плутарха въ пользу вѣдовства не прошли незамѣченными, благодаря

извѣстности автора и мистической наклонности современниковъ. Кажется, они то и вызвали энергичный протестъ философа-циника Эномая Гадарскаго, который въ своемъ сочиненіи *Плутни шарлатановъ* и *Автофонія собаки* началъ немилосердную полемику съ оракулами [186]). Онъ нетолько съ теоретической точки зрѣнія выставилъ несовмѣстимость предвѣдѣнія съ свободой и предопредѣленія съ нравственностью, но и на почвѣ фактовъ преслѣдовалъ безумныхъ защитниковъ мантическихъ учрежденій. Онъ призываетъ на Дельфійскаго оракула судъ общественнаго мнѣнія, укоряя его въ смерти множества людей, одураченныхъ имъ или сдѣлавшихся жертвой его совѣтовъ; въ сознательномъ обманѣ прибѣгавшихъ къ нему за помощью; въ возбужденіи междуусобныхъ войнъ, въ лести тиранамъ, въ низведеніи самой религіи на степень фетишизма. Онъ заканчиваетъ эти горячія нападки, въ которыхъ даже Евсевій усматриваетъ „циническую язвительность" заявленіемъ, что „столь прославленныя изреченія греческихъ оракуловъ не исходятъ даже отъ духовъ, а тѣмъ менѣе отъ боговъ". Онъ считаетъ ихъ „темнымъ исчадіемъ, хитрымъ обманомъ людей, всецѣло отдавшихся мантикѣ и пользующихся всѣми средствами, чтобы производить впечатлѣніе на массу" [187]).

Холодный и ученый послѣдователь Пиррона Секстъ Емпирикъ вернулся впослѣдствіи къ разсмотрѣнію этого вопроса съ теоретической точки зрѣнія. Онъ безъ помощи новыхъ аргументовъ съ легкостью доказалъ что такъ какъ будущія событія неизбѣжны или случайны, или зависятъ отъ свободныхъ дѣятелей, то вѣдовство безполезно въ первомъ случаѣ и невозможно въ двухъ остальныхъ [188]). Но на все нападающій скептицизмъ не разрушаетъ ничего, направляя скорѣе жаждущіе точности умы въ сторону сентиментальныхъ ученій. Сарказмы Эномая, разсужденія Секста Емпирика, нападки Фаворина [189]) могли повторяться на тысячу ладовъ въ этой массѣ сочиненій, написанныхъ, по заявленію Евсевія [190]), противъ оракуловъ, и все таки не могли поколебать вѣры въ сверхъестественное знаніе, безъ котораго міръ не хотѣлъ обойтись. Даже злая насмѣшка Лукіана прошла безслѣдно въ этомъ хаосѣ мистическихъ

бредней. Философія отказалась противодѣйствовать всеобщему увлеченію, и въ школахъ, бывшихъ нѣкогда представительницами свободной мысли, мало по малу образовалась пустота. Цинизмъ, занявшій со времени Эномая наступательное положеніе, не былъ опасенъ для ученій, благопріятствовавшихъ вѣдовству. Соединенный Епиктетомъ съ стоицизмомъ, граничащій съ чудесымъ вслѣдствіе своего презрѣнія ко всякаго рода наукамъ, опозоренный тѣми грубыми фанатиками, которыхъ изображаетъ намъ Лукіанъ въ числѣ приближенныхъ Перегрина, цинизмъ далъ одного только полемика—Гадарскаго философа, и то ввидѣ исключенія.

Епикуреизмъ, относившійся нѣкогда къ вѣдовству съ такимъ презрѣніемъ, допустилъ его или по крайней мѣрѣ сдѣлалъ видъ, что допускаетъ съ тѣхъ поръ, какъ успѣхи христіанства и собственное безсиліе помѣшали ему соединиться съ греческой религіей. Цельзій, эклектическій платоникъ и непримиримый врагъ христіанства, прослылъ епикурейцемъ въ глазахъ своего соперника Оригена послѣ того, какъ изложилъ свое мнѣніе относительно оракуловъ. „Сколько городовъ“, восклицаетъ Цельзій „стало процвѣтать послѣ того, какъ было избавлено оракулами отъ заразы и голода. А сколько другихъ погибло потому только, что пренебрегло ихъ совѣтами. Сколько колоній, основанныхъ по совѣту оракуловъ, пользовалось благоденствіемъ“[191])!...

Изъ всѣхъ ученій, пользовавшихся вліяніемъ въ обществѣ, только устарѣвшій стоицизмъ продолжалъ еще въ лицѣ Марка Аврелія[192]) отстаивать провиденціальное вѣдовство и философскую теологію, исходившую отъ Пиѳагоры и Платона; изъ нея вышелъ впослѣдствіи неоплатонизмъ Плотина. Всѣ писатели II-го вѣка— ярые приверженцы демонологіи и мантики при посредствѣ духовъ.

Мы уже видѣли, какъ Плутархъ приноравливалъ теорію вѣдовства ко всякаго рода воззрѣніямъ. Максимъ Тирскій отличался еще большимъ суевѣріемъ, и его мнѣнія о вѣдовствѣ были еще болѣе сбивчивы, чѣмъ мнѣнія Плутарха. Будучи единовременно платоникомъ, стоикомъ, пиѳагорейцемъ, крайне поверхностный, онъ не разсуждая до-

пускалъ чудесное, приписывая его миріадамъ геніевъ или демоновъ, которые окончательно завоевали себѣ въ философіи право гражданства. Онъ не только вѣритъ въ явленія духовъ, въ голоса и сновидѣнія, но даже разсказываетъ о своихъ собственныхъ видѣніяхъ на яву [193]). По его мнѣнію, какъ и по мнѣнію всѣхъ стоиковъ, вѣдовство есть доказательство заботливости Провидѣнія о человѣкѣ[194]). Онъ отбрасываетъ только фатализмъ стоиковъ и думаетъ, что нѣкоторыя событія, зависящія отъ свободы, могутъ быть условно предсказаны [195]).

Его современникъ, эклектическій платоникъ Апулей изъ Мадэвра, защищалъ тѣми же средствами всю совокупность гадательныхъ пріемовъ.

Появленіе книги Филострата *Жизнь Аполлонія Тіанскаго*, написанной для императрицы Юліи Домны, супруги Септимія Севера, проливаетъ неожиданный свѣтъ на воззрѣнія, господствовавшія въ кружкѣ императрицы. Герой Филострата—пророкъ и въ тоже время чудотворецъ, но для того, чтобы узнать будущее, онъ не нуждается въ обычныхъ пріемахъ традиціоннаго вѣдовства, въ особенности въ толкованіи внѣшнихъ знаменій. Аполлоній заявляетъ о себѣ Нерону. что онъ вовсе не гадатель[196]). Онъ не признаетъ ни восторженности, ни экстаза; его душа не сообщается съ богами при посредствѣ чего-либо; она до такой степени тождественна съ божественной мыслью и съ разумнымъ Рокомъ, что можетъ предвидѣть будущее, не выходя изъ своего нормальнаго состоянія. Это уже не вѣдовство въ собственномъ смыслѣ, но постоянное предвѣдѣніе, которое Филостратъ часто называетъ „знаніемъ“ или „предположеніемъ“, но никогда мантикой. Въ то же время Аполлоній соединяетъ свою волю съ волею боговъ; онъ не пытается измѣнить будущее и считаетъ шарлатанами тѣхъ, которые, не довольствуясь знаніемъ постановленій судьбы, надѣются измѣнить ихъ [197]).

Вотъ идеалъ, о которомъ мечтали въ началѣ III-го вѣка: постоянное внутреннее откровеніе, независимое отъ какихъ бы то ни было обрядовъ или физическихъ дѣятелей и не нарушаемое или уничтожаемое задней мыслью о личномъ благѣ. Другими словами идеалъ этотъ состоялъ въ томъ,

чтобы сдѣлать непрерывнымъ прямое познаваніе сверхъестественнаго, которое до тѣхъ поръ считалось возможнымъ лишь во время скоропреходящаго состоянія восторженности.

Никто не смѣлъ надѣяться достигнуть такой степени совершенства; тѣмъ не менѣе это было цѣлью человѣческой жизни, поставленной неоплатонизмомъ, который придумалъ нѣчто еще болѣе возвышенное: не только пониманіе божественнаго существа, но даже обладаніе имъ.

Настоящимъ основателемъ неоплатонизма былъ египетскій аскетъ Плотинъ изъ Ликополя. Ученіе Плотина о вѣдовствѣ и объ отношеніяхъ его къ фатализму немногимъ отличается отъ ученія стоиковъ. Оно также основано на *confatalité*, или міровой симпатіи.

Міръ представляетъ столь стройное цѣлое, что каждый фактъ есть слѣдствіе общаго движенія вселенной [198]. Тотъ же принципъ обусловливаетъ вѣру во всѣ виды гадательнаго вѣдовства [199]. Во всѣхъ концахъ вселенной можно доказать, что внѣшнія знаменія, въ томъ числѣ и дѣйствія животныхъ, суть правдивыя указанія для умѣющихъ понимать ихъ; такимъ образомъ вѣдовство становится „чтеніемъ естественныхъ буквъ [200].“ Несовсѣмъ понятно, какъ въ эту естественную книгу могутъ быть заранѣе занесены свободные поступки; поэтому Плотинъ, пытаясь сохранить свободную волю за отсутствіемъ свободы дѣйствія, поневолѣ долженъ принять фатализмъ стоиковъ вмѣстѣ съ ихъ ученіемъ о симпатіи, подобно тому какъ онъ принимаетъ, не сознавая этого, пантеизмъ, примиривши его съ помощью особой логики съ трансцендентностью первоначальнаго существа. Поэтому онъ не имѣлъ права бороться во имя свободы противъ астрологіи [201], и понятно, что астрологи не могли ему простить этой непослѣдовательности. Фирмикъ Матернъ усматриваетъ въ несчастной смерти Плотина могущественное дѣйствіе небесныхъ свѣтилъ даже на тѣхъ, кто отрицаетъ ихъ вліяніе [202].

Излишне и спрашивать, допускаетъ ли Плотинъ субъективное вѣдовство, или внутреннее откровеніе. Платонъ говоритъ, что гадательное вѣдовство только тѣнь субъектив-

наго, которое и есть настоящая мантика. Плотинъ долженъ былъ помѣстить пророческую восторженность между размышленіемъ, котораго достаточно для гадательнаго вѣдовства, и экстазомъ, который не есть знаніе, а невыразимое блаженство. Впрочемъ все относящееся къ мантикѣ онъ могъ объяснить съ помощью боговъ, геніевъ и магическихъ силъ.

Его ученики раздѣляли конечно эти вѣрованія, которыя всеобщее суевѣріе примѣшивало къ философіи. Одинъ изъ его учениковъ, Амелій, отправился спросить Дельфійскаго оракула, гдѣ находится душа его учителя; оракулъ былъ настолько уменъ, что отвѣтилъ съ тысячью похвалъ, что Плотинъ раздѣляетъ божественную участь геніевъ. Школа была убѣждена, что ея учитель обладалъ гадательной способностью еще раньше, чѣмъ занялъ мѣсто среди безтѣлесныхъ Геніевъ. Разсказываютъ, что онъ предсказалъ Полемону близкую смерть и открылъ въ мысляхъ своего ученика Порфирія намѣреніе лишить себя жизни, дѣйствительно занимавшее юношу [203]).

Со времени Порфирія сверхъестественное доходитъ до крайности: чародѣйство, магія, ѳеургія толкуютъ о добрыхъ и злыхъ геніяхъ, населяющихъ подлунныя пространства; среди всей этой таинственности вѣдовство еще сравнительно обыкновенная вещь. Геніи читаютъ будущее по звѣздамъ и сообщаютъ свое знаніе, иногда впрочемъ ошибочное, посредствомъ традиціонныхъ способовъ. Они пользуются между прочимъ животными, сообщая имъ пророческія способности, которыя посредствомъ уподобленія могутъ передаваться другимъ существамъ. Такъ, напримѣръ, Порфирій думаетъ, что можно получить прорицательную способность, съѣвши сердце или печень нѣкоторыхъ животныхъ. „Желающіе, говоритъ онъ, переселить въ себя души нѣкоторыхъ мантическихъ животныхъ, съѣдая главные ихъ органы, напримѣръ, сердце вороновъ, летучихъ мышей или соколовъ, начинаютъ сами пророчествовать, потому-что душа этихъ животныхъ входитъ въ нихъ подобно богу и поглощается ихъ тѣломъ [204]).

Эти странныя теоріи непосредственно повидимому про-

исходятъ отъ Демокрита. Откровенія геніевъ совершенно произвольны и являются слѣдствіемъ ихъ естественной благосклонности; поэтому они составляютъ для человѣчества драгоцѣнное сокровище. Философъ ожидаетъ блестящихъ результатовъ отъ составленаго имъ для пользы вѣрующихъ сборника предсказаній ученыхъ оракуловъ; онъ даже написалъ книгу „о заимствованной отъ оракуловъ философіи[205])".

Не одному Порфирію пришло въ голову записать откровенія оракуловъ За сто лѣтъ до него Халдеецъ Юліанъ издалъ сборникъ прорицаній въ стихахъ [206]), которому предшествовали другіе, еще болѣе спеціальные труды [207]). Но Порфирій первый ввелъ въ философію толкованіе священныхъ текстовъ. Онъ подражалъ такимъ образомъ христіанамъ, противъ которыхъ еллинизмъ велъ тогда ожесточенную борьбу. Съ этого времени, „божественные оракулы" стали предметомъ серьезнаго изученія; *ѳеософія* должна была вскорѣ замѣнить самую философію.

Тѣмъ не менѣе Порфирій отдавалъ философіи преимущество передъ религіей. Въ зрѣломъ возрастѣ онъ даже повидимому вернулся къ уступкамъ, сдѣланнымъ имъ въ порывѣ усердія относительно множества спорныхъ вѣрованій, а въ особенности относительно безграничной вѣры приверженцевъ вѣдовства. Онъ понималъ теоретическія трудности связанныя съ ученіемъ о вѣдовствѣ, и въ своемъ письмѣ къ египетскому жрецу Анебону предлагаетъ ему весьма трудные вопросы: въ чемъ состоитъ вѣдовство? Что такое въ сущности пророческая восторженность и пророческія сновидѣнія? Почему восторженность вызывается извѣстными средствами и пророческое значеніе приписывается нѣкоторымъ знаменіямъ? Готовы ли боги служить гадателямъ? Являются ли боги объективно или субъективно, или обоими этими способами? Отъ души или отъ божества происходитъ знаніе будущаго? Быть можетъ, что ввиду симпатіи частей относительно цѣлаго вѣдовство есть естественное слѣдствіе употребленныхъ средствъ? Такъ какъ оно скорѣе вредно, чѣмъ полезно, то не зависитъ ли оно отъ низшихъ духовъ, непросвѣщенныхъ и неправдивыхъ [208])?

Онъ не отказывается вѣрить въ вѣдовство и во всѣ его способы, но, говоритъ онъ, „вѣдовство не есть по всей вѣроятности единственный путь къ счастью, такъ какъ можно обладать этимъ знаніемъ и не умѣть вовсе примѣнять его, или пользоваться имъ для того, чтобы, не безпокоя некстати божество, вопрошать о побѣгѣ раба, о покупкѣ земли, о бракѣ или о торговлѣ [209]).“ Въ другомъ мѣстѣ онъ даже доказываетъ, что „философу незачѣмъ будетъ вопрошать оракуловъ или наблюдать внутренности жертвенныхъ животныхъ [210])“. Онъ хочетъ, чтобы мудрецъ вмѣсто усвоенія себѣ гадательной способности при помощи нелѣпыхъ средствъ старался приблизиться къ Богу, чтобы бесѣдовать съ нимъ наединѣ о „вѣчности“, а не о пустякахъ. Только съ грубыми душами, неспособными на разумныя бесѣды, боги говорятъ черезъ посредство сновидѣній, случайныхъ предсказаній и звуковъ [211]).

Странно слышать такое мнѣніе изъ устъ толкователя оракуловъ и философа, столь преданнаго религіознымъ идеямъ, но въ сущности Порфирій и въ этомъ мнѣніи остался вѣренъ себѣ. Онъ чувствуетъ, что не согласно съ достоинствомъ откровенія вмѣшиваться во всѣ пошлости будничной жизни; онъ хотѣлъ бы изгнать изъ употребленія это тривіальное вѣдовство, которое готово истолковыватѣ самый ничтожный случай, и признавать только то торжественное откровеніе, которымъ располагаютъ оракулы. Даже это послѣднее дѣйствовало очень долго, такъ что впредь достаточно только опредѣлить заключающуюся въ немъ истину. Порфирій хотѣлъ бы закрыть для постороннихъ книгу, написанную подъ вліяніемъ откровенія подобно тому, какъ христіане не желали выставлять по желанію перваго встрѣчнаго и въ угоду пустому любопытству божественное откровеніе, подъ вліяніемъ котораго написано ихъ преданіе.

Эти усилія доказываютъ въ Порфиріи большой здравый смыслъ; онъ внезапно остановился на томъ пути, куда привели послѣдствія его принциповъ, но ученики его не пожелали остановиться вмѣстѣ съ нимъ.

Ямблихъ изъ Халкиды въ Койле-Сиріи, въ противопо-

ложность Порфирію и Плотину, которые склонялись къ естественному фатализму, все подчиняетъ божественному произволу. Напрасно стали бы мы искать въ его системѣ что-нибудь правильно установившееся, и трудно понять, какимъ образомъ нашла въ ней мѣсто вѣра въ астрологію [212]). При такихъ понятіяхъ казалось бы, будущее не имѣетъ плана, а потому не можетъ быть познано. Но богамъ оно извѣстно, потому-что это результатъ ихъ дѣйствія и наконецъ потому, что имъ все извѣстно. Это ученіе отводитъ свободѣ не больше мѣста, какъ и чистый фатализмъ, но въ первомъ случаѣ легче доказать по крайней мѣрѣ пользу вѣдовства.

Ямблихъ считаетъ мантику и ѳеургію, т. е. искусство вводить боговъ въ душу. самыми надежными руководителями въ жизни. Впрочемъ, ѳеургія заключаетъ въ себѣ и мантику; она уничтожаетъ всѣ покровы, отдѣляющіе душу отъ абсолютной истины, и ставитъ ее лицомъ къ лицу съ источникомъ всякаго откровенія. Посвященный поднимается до этой степени совершенства четырьмя послѣдовательными ступенями; прежде всего онъ сообщается съ богами при посредствѣ тѣхъ одушевленныхъ статуй, черезъ которыя исходятъ изреченія оракуловъ; затѣмъ при посредствѣ изступленныхъ или одержимыхъ духомъ; потомъ при помощи опытнаго ѳеурга, который сообщаетъ ему видѣнное, пока наконецъ посвященный лично удостоивается „лицезрѣнія“, т. е. непосредственнаго созерцанія сверхестественныхъ силъ [213]).

Книга *Таинствъ*, подъ которой значится псевдонимъ Абамона, и которая приписывалась Ямблиху, есть прямой отвѣтъ на сочиненіе Порфирія *Письмо къ Анебону*. На сомнѣнія Порфирія относительно пользы вѣдовства авторъ отвѣчаетъ рѣшительной увѣренностью въ ней. „Божественная мантика“, говоритъ онъ, „даръ самихъ боговъ, ниспослана намъ какъ единственное предохранительное средство противъ житейскихъ невзгодъ, и другого пути къ блаженству не существуетъ...“ Вѣдовство есть дѣйствіе внутренняго свѣта, зажигаемаго Богомъ въ душѣ, а не внѣшнихъ знаменій. Вѣдовство по внутренностямъ животныхъ считается низшимъ и происходящимъ отъ духовъ послѣдняго разря-

да [214]). Астрологія также не пользуется большимъ уваженіемъ, что противорѣчитъ, если не самой системѣ, то по крайней мѣрѣ личнымъ воззрѣніямъ Ямблиха. Больше цѣнится искусство авгуровъ. Авторъ говоритъ, что авгуральныя птицы управляются тысячью причинъ, которыя связываютъ ихъ съ божествомъ какъ бы неразрывной цѣпью; такова прежде всего душа ихъ, затѣмъ геніи душъ, воздухъ, небо и наконецъ верховный двигатель—самъ Богъ [215]). Автора возмущаютъ шарлатаны, показывающіе въ дыму ѳиміама ложные образы боговъ при помощи злыхъ геніевъ.

Такъ какъ внутреннее вѣдовство также производится при помощи извѣстныхъ обрядовъ, то и здѣсь возможны ошибки, если обряды эти выполняются не по правиламъ; поэтому необходимъ опытный жрецъ, который бы наблюдалъ за соблюденіемъ установленныхъ обычаевъ. Въ переводѣ на историческій языкъ это значитъ, что такъ какъ при Юліанѣ философія и религія ввиду ихъ общаго врага соединились или даже слились въ одно подъ неопредѣленнымъ названіемъ елленизма, то рѣшено было ввести дисциплину въ ряды защитниковъ пантеизма и подчинить ихъ жреческой іерархіи, которую Юліанъ старался, по примѣру Максимина Дары, организовать во всей имперіи.

Но напрасно пытался елленизмъ противопоставить христіанству какое-нибудь опредѣленное ученіе. Даже въ школѣ Ямблиха начались раздоры. Евсевій изъ Минда, ученикъ Едесія, отвергалъ часть грубыхъ чудесъ, получаемыхъ съ помощью матеріальныхъ средствъ [216]), и считалъ ѳеургію проявленіемъ матеріалистическаго инстинкта.

Послѣднимъ убѣжищемъ теологической философіи была аѳинская школа, основанная Плутархомъ. Плутархъ, самъ происходившій изъ рода ѳеурговъ, относился къ мантикѣ съ величайшимъ почтеніемъ. Его ученикъ Сиріанъ ставилъ оракуловъ наравнѣ съ своимъ богомъ Платономъ. Сиріанъ, подобно многимъ другимъ, занялся раціональной формой теоріи вѣдовства и отвѣчалъ на нѣкоторыя возраженія относительно оракуловъ. Такъ какъ утверждали, что боги не могутъ предвидѣть того, что случайно, и что вѣроятно отсюда происходитъ темнота оракуловъ, то онъ отвѣчалъ,

что богамъ все прекрасно извѣстно, но что ихъ орудія не всегда могутъ усвоить себѣ полное откровеніе. Онъ прибавлялъ, что двусмысленность отвѣтовъ часто полезна вопрошающимъ, такъ какъ сохраняетъ за ними извѣстную степень свободы.

Но все это давно было сказано и не затрогивало сущности вопроса. Благочестивый Проклъ повторялъ доказательства своего учителя Сиріана и считалъ вѣдовство благодѣяніемъ боговъ; видѣнія, различныя проявленія высшихъ существъ онъ объяснялъ движеніями воздуха, зависящими отъ божества [217]). И онъ подобно Сиріану объяснялъ двусмысленность и лживость нѣкоторыхъ оракуловъ несовершенствомъ ихъ посредниковъ. Онъ до такой степени проникнутъ былъ уваженіемъ къ словамъ откровенія, что по его собственнымъ словамъ, его не огорчила бы гибель всѣхъ сочиненій, завѣщанныхъ древностью, еслибы только сохранились *Оракулы* и *Тимей* Платона. Онъ забылъ прибавить къ этой отборной библіотекѣ астрономическія сочиненія Птолемея, къ которымъ онъ составилъ комментарій. Его любимымъ сочиненіемъ должно было быть „Согласіе" въ десяти книгахъ, въ которомъ онъ доказывалъ полное торжество въ мнѣніяхъ Орфея, Пиѳагоры и Платона относительно оракуловъ [218]).

Но онъ не желалъ подобно Порфирію остановить непрерывное дѣйствіе откровенія. Онъ считалъ его очень выгоднымъ для себя, такъ какъ сны, сопровождаемые видѣніями, служили для него драгоцѣннымъ указаніемъ и ободреніемъ [219]).

Ученики Прокла, послѣдніе борцы за эллинизмъ, продолжали его традиціи, но еще болѣе склоняясь къ ѳеургической магіи. Говорятъ, что Аммоній отвергалъ астрологію, чтобы сохранить свободную волю; что Исидоръ, коментаторъ Ямблиха, особенно занимался сновидѣніями, что Дамасскій написалъ четыре сочиненія о видѣніяхъ, и что Антонинъ изъ Канопа предсказалъ разрушеніе египетскихъ храмовъ.

Не нужно было быть пророкомъ, чтобы предвидѣть въ то время окончательное паденіе эллинизма, сдѣлавшагося

язычествомъ, т. е. религіей невѣжественной черни и нѣсколькихъ упрямыхъ философовъ. Мистическія отступленія неоплатонизма сдѣлались со времени Порфирія болѣзненными бреднями.

Покоривши всѣ секты, поднявшись даже до трона Кесарей, благодаря могучему вліянію на душу, одно христіанство твердо стояло передъ безсильнымъ меньшинствомъ, съ которымъ оно могло препираться или по желанію повелѣвать имъ.

Мы оставляемъ для исторіи практическаго вѣдовства всѣ мѣры правительства относительно регламентаціи, ограниченія или совершеннаго упраздненія пріемовъ вѣдовства [220]); но необходимо опредѣлить свойство споровъ, возникшихъ между христіанами и философами относительно мантики; споры эти тѣмъ интереснѣе, что они не могли касаться, какъ у прежнихъ діалектиковъ, вопроса о принципѣ, и потому еще, что христіанство, основанное на сверхъестественномъ откровеніи вынуждено было противъ воли щадить своихъ противниковъ отъ самыхъ рѣшительныхъ ударовъ [221]).

IV.

Вѣдовство и Христіанство.

Важность вѣдовства, какъ доказательства, въ религіозной полемикѣ.— Первые защитники христіанства: Св. Іустинъ, Тертуліанъ, Минуцій Феликсъ.—Языческое вѣдовство, приписываемое вдохновенію демоновъ.—Объясненія Тертуліана и Лактанція. Синезій и его трактатъ *Сновидѣнія*.—Установленное бл. Августиномъ ученіе Церкви.—Допускаемыя христіанствомъ сивиллы.—Ретроспективное обозрѣніе.—Заключеніе.

Христіанская полемика, начавшаяся съ Іустиномъ, Тертуліаномъ и Минуціемъ Феликсомъ, непремѣнно должна была заняться вѣдовствомъ, такъ какъ язычники, оставаясь вѣрными способу доказательствъ, распространенному стоиками, указывали на оракуловъ въ потвержденіе существованія своихъ боговъ. Христіане не располагали теоретическими доводами для опроверженія своихъ противниковъ. Допуская въ свою очередь благое провидѣніе и сверхъестественное откровеніе, христіанство должно было съ большою осторожностью обращаться съ возраженіями противъ вѣдовства Аристотеля, равнодушнаго къ провидѣнію [222]), циниковъ, епикурейцевъ и скептиковъ. Однимъ словомъ христіане вынуждены были изъ страха поколебать собственную вѣру допустить возможность, пользу и даже фактъ сверхъестественнаго откровенія. Но демонологія Платона, благодаря главнымъ образомъ введенному ново-платонизмомъ различію

между добрыми и злыми геніями, доставила имъ орудія тѣмъ болѣе дѣйствительныя, что они были заимствованы у самихъ же противниковъ. Лозунгомъ всѣхъ христіанскихъ полемистовъ было объявленіе оракуловъ дѣломъ злыхъ геніевъ.

Подобная тактика, какъ совершенно справедливо замѣтилъ Фонтенель [223]), доставляла христіанству важныя выгоды. Оно уступало своей естественной склонности къ платонизму, основатель котораго, какъ утверждали, познакомился съ Библіей въ Египтѣ; отводило своимъ библейскимъ демонамъ особою эру господства до Р. Х, и сверхъ того извлекало выгоду изъ нѣкоторыхъ оракуловъ, которые будто бы предсказали рожденіе Мессіи и проповѣдывали Троицу [224]); оно приписывало эти предсказанія демонамъ, которымъ они были внушены высшей силой, и въ то же время самый фактъ упадка оракуловъ обратило въ свою пользу, объясняя его наступленіемъ царства христова, какъ побѣдителя демоновъ.

Эти данныя позволяли разнообразить объясненія.

Самые грубые изъ пріемовъ вѣдовства не трудно было включить въ число обмановъ и суевѣрій. Климентъ Александрійскій заходитъ такъ же далеко, какъ Эномай Гадарскій, утверждая, что самые знаменитые оракулы и всякаго рода гадатели—обманщики, и что козы и вороны, дѣлающія предсказанія, были дрессированы для этой цѣли [225]). Оригенъ и Евсевій допускаютъ въ языческихъ оракулахъ сверхъестественное, но даютъ понять въ тоже время, что можно утверждать и даже доказать противное. Св. Кипріанъ говоритъ о безчисленныхъ посвященіяхъ въ таинства, которымъ онъ долженъ былъ подвергнуться. и о различныхъ способахъ вѣдовства, надъ которыми ему приходилось ломать голову [226]), а св. Іоаннъ Хризостомъ смѣется надъ этимъ ворохомъ предразсудковъ, которые по выраженію Плинія отягощаютъ человѣческое существованіе [227]).

Противникамъ христіанъ доставляло удовольствіе указывать на мелочные обряды Ветхаго завѣта. Юліанъ, напримѣръ, утверждалъ, что Авраамъ былъ вѣрующимъ гадателемъ и страстнымъ арусникомъ [228]). Но говоря вообще просвѣщенные

философы охотно, безъ всякаго протеста готовы были снять съ себя это тяжелое бремя, хорошо зная, что христiане не могутъ зайти слишкомъ далеко, такъ какъ иначе имъ пришлось бы отречься отъ своихъ собственныхъ принциповъ.

Дѣйствительно, мы видѣли, что христiанство признавало въ теорiи сверхъестественное вдохновенiе оракуловъ, но прибавляло, что оно происходило не отъ Бога, какъ вдохновенiе еврейскихъ пророковъ и святыхъ, а отъ дьявола [229]). Разрѣшить споръ на этой почвѣ было значительно труднѣе. Конечно, злые духи могли обманывать людей, съ этимъ философы соглашались; но почему же добрые духи не старались настолько просвѣтить души вѣрующихъ, насколько злые старались ими овладѣть [230]). Если еллинская религiя хороша, то возможно ли допустить, чтобы она одобряла и облегчала своими обрядами ложь нечестивыхъ духовъ. Христiане отвѣчали, что потому именно и дурна эта религiя; но это значило осуждать заранѣе все безъ разбора, а не доказать дьявольскiя свойства языческаго вѣдовства.

Эти свойства могли быть отысканы только въ фактахъ; тутъ оказали значительную помощь труды Эномая Гадарскаго, которые намъ извѣстны черезъ христiанскихъ полемиковъ. нужно было доказать, что исходившiе отъ оракуловъ совѣты были лживы, безнравственны, гибельны для тѣхъ, кто имъ слѣдовалъ. Задача была легка. Но въ этомъ отношенiи христiане сами неблагоразумно ослабили себя, поддавшись искушенiю доказать своимъ противникамъ, что христiанскiя истины возвѣщаемы были тѣми же самыми оракулами. Они не только охотно цитировали сивиллинскiя изреченiя или сочиненiя Гермеса Трисмегиста, которыя елленизмъ могъ считать апокрифическими, но и подлинныя изреченiя, извлеченныя изъ сборника Порфирiя. Лактанцiй, напримѣръ, въ пользу вѣры въ безсмертiе души приводитъ вмѣстѣ съ священнымъ писанiемъ «пророчества сивиллъ и отвѣты Аполлона Милетскаго [231])». Сверхъ того христiане вынуждены были признать, что такъ какъ многiя пророчества исполнились, то многое въ дьявольскихъ измышленiяхъ заслуживаетъ нѣкотораго удивленiя.

И такъ, христіанамъ предстояло объяснить двѣ совершенно различныя вещи: вопервыхъ, какимъ образомъ демоны могли знать будущее, которое должно быть извѣстнымъ одному Богу, а вовторыхъ, съ какою цѣлью они объявляютъ иногда истину.

Для общихъ истинъ Тертуліанъ легко находитъ объясненіе: онъ думаетъ, что демоны просто похитили писанія пророковъ и хвастались этою кражей въ своихъ изреченіяхъ [232]). Минуцію Феликсу также встрѣчается возраженіе, что «иногда оракулы и гадатели говорили правду»; но онъ отвѣчаетъ на это, что въ деревянныхъ и металлическихъ богахъ скрываются демоны, которые «проникаютъ въ иллюминатовъ посредствомъ дыханія, оживляютъ фибры внутренностей, а также управляютъ полетомъ птицъ и жребіями и составляютъ изреченія, затемненныя множествомъ лжи [233])». Такимъ образомъ онъ доказываетъ, что вѣдовство не есть дѣйствіе случая, съ чѣмъ легко согласятся и язычники, но онъ вовсе не интересуется слѣдующими двумя вопросами: могутъ ли дѣйствительно знать будущее лживые духи, и если они знаютъ его, то зачѣмъ открываютъ людямъ? Лактанцій болѣе ясенъ: по его мнѣнію, демоны совершенно замѣнили языческихъ боговъ, которые, какъ доказываетъ Евгемеръ, были вначалѣ простыми смертными. Эти небесные и земные демоны, управляемые дьяволомъ, знаютъ или скорѣе угадываютъ часть будущаго, а то, что имъ не извѣстно, умышленно затемняютъ. «Ими то и были изобрѣтены и астрологія, и утробогаданіе, и искусство авгуровъ, и вообще все, что называютъ оракулами, некромантіей, магическимъ искусствомъ [234]) и т. д.». Но зачѣмъ открываютъ они людямъ то, что имъ извѣстно относительно плановъ провидѣнія? Они дѣлаютъ это съ цѣлью «добиться почестей и заставить обожать себя вмѣсто Бога. Сообщая что нибудь доброе, они требуютъ себѣ въ награду храмовъ и жертвоприношеній; они требуютъ ихъ и въ томъ случаѣ, когда сообщенная ими опасность можетъ быть предотвращена, и дѣлаютъ видъ, будто они сами предотвратили ее; если же сообщаемое ими зло неизбѣжно, они находятъ какой-нибудь предлогъ, чтобы объяснить его своимъ неумолимымъ гнѣ-

вомъ. Такимъ же образомъ объяснялъ впослѣдствіи Таціанъ откровенія и чудесныя исцѣленія іатромантическихъ оракуловъ, говоря, что демоны знаютъ и легко исцѣляютъ болѣзни, причиной которыхъ они сами были [235]).

Воззрѣнія эти весьма наивны и сверхъ того невыгодны, такъ какъ оправдываютъ вѣру въ вѣдство, потому что какъ бы ни былъ нечестивъ источникъ этого откровенія, оно всетаки стоитъ гораздо выше человѣческаго разума, и людямъ, которыхъ провидѣніе покинуло ради Евреевъ, вполнѣ извинительно прибѣгать къ нему.

И такъ, Лактанцій приписываетъ мантикѣ демоническое происхожденіе, но считаетъ ее правдивой въ мѣрѣ возможности; онъ охотно ссылается на оракуловъ или даже на результаты магическихъ дѣйствій. По его мнѣнію, какъ и по мнѣнію большинства защитниковъ христіанства [236]), фактъ вызыванія мертвыхъ ясно доказываетъ, вопреки Демокриту, Епикуру и Дикеарху, существованіе души и послѣ смерти человѣка. Впрочемъ некромантія засвидѣтельствована св. писаніемъ, хотя и запрещена имъ [237]). То же самое относится и къ сновидѣніямъ.

Библейское запрещеніе прибѣгать къ толкователямъ сновидѣній [238]) не мѣшаетъ послѣднимъ быть иногда правдивыми, а слѣдовательно и полезными; послѣ объясненій сна Фараона, сдѣланнаго патріархомъ, и сна Навуходоносора, объясненнаго пророкомъ, это несомнѣнно; по этому Лактанцій совершенно передѣлываетъ теорію сновидѣній на основаніи прежнихъ данныхъ.

Можно сказать, что въ древности вѣра въ пророческое значеніе сновидѣній никогда не подвергалась серьезнымъ нападкамъ. Самое большее, если нѣсколько свободныхъ мыслителей доказывало, что такъ называемые пророческіе сны оправдывались вслѣдствіе чисто человѣческихъ причинъ, такъ какъ они оживляли надежды людей и возбуждали послѣднихъ къ дѣятельности [239]). Даже Епикуръ не могъ лишить ихъ значенія, которое онъ приписывалъ всѣмъ образамъ, составляющимъ болѣе или менѣе вѣрные снимки съ дѣйствительныхъ предметовъ. Христіанство не имѣло основанія нападать на мнѣніе, основанное на священномъ писа-

нія; оно довольствовалось тѣмъ, что различало, какъ и вообще въ вѣдовствѣ, сны, происходящіе отъ Бога, отъ тѣхъ, которые происходятъ отъ дьявола, или тѣхъ, которые представляютъ естественный продуктъ психической дѣятельности. Это раздѣленіе принято и Тертуліаномъ [240]). Лактанцій повидимому менѣе занятъ демонами: онъ думаетъ, что Богъ пользуется сномъ, какъ самымъ удобнымъ моментомъ для наставленія человѣка относительно будущаго, и считаетъ «поразительный исходъ» нѣкоторыхъ предсказаній, основаныхъ на сновидѣніяхъ, доказательствомъ важнаго значенія провиденціальнаго откровенія. Онъ ссылается на Виргилія для оправданія дѣленія сновъ на правдивые и ложные и благочестиво прибавляетъ, что правдивые сны ниспосылаются Богомъ, а ложные являются отъ «дѣйствія сна [241]». Онъ хочетъ этимъ сказать, что душа нуждаясь въ дѣятельности и не будучи въ состояніи дѣйствовать, не нарушая тѣлеснаго покоя, развлекаетъ себя призраками въ то время, когда съ нею не бесѣдуетъ Богъ.

Эта филантропическая и успокоительная, но нѣсколько поверхностная теорія сновидѣній снова принята и подкрѣплена на основаніи принциповъ Платона кроткимъ платоникомъ Синезіемъ, который немедленно переходитъ въ христіанство, лишь только перестаетъ замѣчать разницу между своей философіей и новой религіей. Въ своемъ спеціальномъ трактатѣ о сновидѣніяхъ [242]) Синезій приводитъ всѣ доказательства Плотина въ пользу вѣдовства. Онъ утверждаетъ, что взаимная зависимость всѣхъ частей вселенной превращаетъ каждое явленіе въ «ясную книгу о будущемъ [243])». Точно также, говоритъ онъ, еслибы птицы обладали разумомъ, то люди доставляли бы имъ предсказанія подобно тому, какъ теперь намъ доставляютъ ихъ птицы; такимъ образомъ утвердилась бы антропоскопія.

Синезій и не подозрѣваетъ, повидимому, что онъ проповѣдуетъ несовсѣмъ ортодоксальный фатализмъ. Изъ всѣхъ видовъ вѣдовства онъ считаетъ сновидѣнія наиболѣе полезнымъ, а главное наиболѣе удобнымъ. Почтенный риторъ созидаетъ, конечно съ меньшимъ талантомъ, но съ боль-

шимъ чувствомъ, то восхваленіе сна и сновидѣній, которое предполагалъ написать Фронтонъ [244]). Онъ восторгается этимъ нѣжнымъ вниманіемъ провидѣнія, которое дѣлаетъ утѣшеніе доступнымъ для всякаго и даетъ возможность такъ хорошо употреблять время сна, которое въ противномъ случаѣ было бы потеряно.

По его теоріи, всѣ сны правдивы, нужно только всякому умѣть разбирать ихъ самому, не нуждаясь въ «кипахъ книгъ (βιβλία συχνα), написанныхъ объ этомъ предметѣ.

Онъ считаетъ непростительномъ, если двадцати-четырехлѣтній человѣкъ еще нуждается въ толкователяхъ.

Синезій строгъ относительно тѣхъ, которые не стараются изучить языкъ божественнаго откровенія; но что скажетъ онъ о тѣхъ, которые подобно Клану и Тразимеду, упоминаемому Плутархомъ [245]), никогда не видѣли сновъ? Приходится считать ихъ отверженными, а это нелегко для столь человѣколюбиваго ученія.

Въ то время, какъ Восточная Церковь оставалась открытой для философіи, къ которой питала непреодолимую склонность, латинская церковь подобно дисциплированной арміи строго придерживалась совокупности вѣрованій, указанныхъ бл Августиномъ.

Августинъ устанавливаетъ правовѣрное мнѣніе западнаго христіанства относительно оракуловъ въ спеціальномъ сочиненіи подъ заглавіемъ *de Divinatione dæmonum*. Онъ очень ограничиваетъ долю обмановъ въ дѣятельности оракуловъ, объясняя всю таинственность ея вмѣшательствомъ злыхъ ангеловъ. Понятно, что человѣкъ, который до такой степени вѣритъ въ чудесное, что объясняетъ, какимъ образомъ дѣйствовалъ демонъ на воображеніе египетской коровы, чтобы заставить ее породить теленка съ примѣтами Аписа [246]), такой человѣкъ не могъ низводить изреченій оракуловъ на степень грубаго ремесла. Всякое откровеніе, исходящее не отъ Бога, отъ исходитъ демоновъ. Богъ говорилъ нѣкогда съ людьми или обыкновенной рѣчью, или таинственными голосами [247]), или во время сна, какъ съ израильскими патріархами, или посредствомъ вдохновенія, какъ съ

пророками и даже съ сивиллами, къ которымъ Августинъ относится съ истиннымъ удивленіемъ. Быть можетъ, допущеніе сивиллъ въ «Божій Градъ» есть непослѣдовательность учителя, который громитъ всѣхъ вообще язычниковъ; тѣмъ не менѣе это допущеніе стало закономъ, и Сивиллы заняли мѣсто наряду съ пророками. Богъ посылаетъ еще отъ времени до времени напоминанія подъ видомъ призраковъ или сновидѣній. Самъ Августинъ разсказываетъ, что женщина по имени Иннокентія, страдавшая отъ рака въ груди, была извѣщена во время сна о способѣ его излѣченія [248]).

Откровенія демоновъ проявляются нерѣдко въ тѣхъ же формахъ, потому-что дьяволъ старается по возможности подражать божественнымъ пріемамъ. И такъ, существуютъ дьявольскіе сны и пророчества, и это единственныя формы гаданія, способныя обмануть христіанъ [249]), такъ какъ всѣ виды гадательнаго вѣдовства несомнѣнно дьявольскаго происхожденія.

Чтобы объяснить предвидѣніе демоновъ, Августинъ комбинируетъ различныя доказательства своихъ предшественниковъ. Вопервыхъ способности демоновъ выше нашихъ; демоны способны быстро переноситься съ мѣста на мѣсто, такъ какъ у нихъ воздушное тѣло; благодаря пріобрѣтенному вѣками опыту, они открываютъ и объясняютъ множество знаменій и естественныхъ предзнаменованій, неизвѣстныхъ людямъ; они угадываютъ точно также человѣческую мысль по незамѣтнымъ почти измѣненіямъ физическихъ органовъ. Наконецъ имъ извѣстны сверхъестественныя причины, т. е. божественная мысль, которую они познаютъ изъ пророчествъ, и подлинные ея планы. Существуютъ также такого рода предсказанія, которыя извѣщаютъ только о томъ, что сдѣлаютъ демоны сами или черезъ другихъ.

И такъ, чудесная сторона язычества цѣликомъ принята христіанской вѣрой, которая только считаетъ ее злой и демонической. Греческія и римскія боги, даже Сатиры, Фавны, Нимфы, всѣ эти фантастическія существа, во множествѣ населяющія вселенную, суть демоны, одни безсмертные, другіе смертные, находящіеся подъ властью Сатаны, который руководитъ ими во вредъ человѣческому роду. Дѣя-

тельные, разумные, способные понять всѣ естественныя причины и значительную часть сверхъестественныхъ управляющихъ міромъ, демоны эти могутъ открыть будущее или для того, чтобы присвоить себѣ почитаніе людей, или съ цѣлью вредить имъ, или наконецъ для того, чтобы помѣшать исполненію замысловъ провидѣнія. Поэтому древнее вѣдовство не было только бреднями, которыми воспользовались шарлатаны; хотя жрецы и гадатели могли примѣшивать къ своимъ обрядамъ обманъ и фокусы, тѣмъ не менѣе сущность этихъ обрядовъ чудодѣйственна и заключается главнымъ образомъ въ нравственномъ сношеніи съ демонами, или злыми ангелами.

Если мы замѣнимъ злыхъ ангеловъ добрыми, а этихъ послѣднихъ богами, то найдемъ полное согласіе относительно фактовъ между язычествомъ и христіанствомъ. Сверхъестественное, область котораго древняя философія старалась по возможности ограничить, сдѣлалась съ тѣхъ поръ неисчерпаемымъ источникомъ объясненій для всего непонятнаго. Это объясненіе античнаго волшебства существуетъ для всѣхъ вѣрующихъ, живущихъ словами Отцовъ и Учителей Церкви; только благодаря столкновенію между вѣрой и первымъ проявленіемъ возрождающагося раціонализма было сильно затемнено столь ясное ученіе. Поднявшійся въ XVII вѣкѣ споръ объ естественномъ или сверхъестественномъ характерѣ оракуловъ похожъ на современный споръ древнихъ и новыхъ [260]. Первый надѣлалъ быть можетъ менѣе шума, но онъ продержался долѣе и превратился въ европейскую войну, ожидающую еще своего историка.

Нѣтъ надобности выставлять на видъ усердіе нашихъ предшественниковъ, чтобы имѣть право сказать, что исторія вѣдовства составляетъ одинъ изъ наиболѣе серьезныхъ и наиболѣе интересныхъ отдѣловъ психологической исторіи человѣчества. Обладать предвѣдѣніемъ было самымъ страстнымъ желаніемъ человѣческаго ума. Масса надѣялась избѣжать несчастій при помощи своевременныхъ указаній вѣдовства; фаталистическія теоріи представляли высшимъ умамъ удовольствіе знать заранѣе неотразимые удары и смѣло ожидать ихъ. Въ области вѣры человѣческія надежды никогда не

обманываются; человѣческое сердце получаетъ желаемое: чудо раждается изъ вѣры такъ же легко, какъ вѣра раждается изъ желанія [251]). Античный міръ овладѣлъ такимъ образомъ сверхъестественнымъ предвѣдѣніемъ.

Какъ ни прочно опиралось вѣдовство на догматъ провидѣнія, тѣмъ не менѣе остроуміе діалектиковъ не замедлило открыть трудности, присущія теоріи, которая считаетъ будущее одновременно и установленнымъ заранѣе, и подверженнымъ измѣненію. Цѣлый рядъ усилій, къ которымъ прибѣгала философія, чтобы спасти отъ своихъ собственныхъ возраженій существованіе божественнаго откровенія, доказываетъ, какъ упорно борется разумъ противъ разлада съ чувствомъ. Это былъ первый опытъ, научившій философію избѣгать этого разлада и давать возможность и разуму, и чувству слѣдовать своей собственной дорогой.

Вѣдовство выходитъ наконецъ побѣдителемъ изъ этихъ безконечныхъ препирательствъ: христіанство принимаетъ его, но отвергаетъ, какъ демоническое, всякое вѣдовство, которое исходитъ не отъ него; оно отбрасываетъ только внѣшніе обряды, какъ запятненные магіей, и противопоставляетъ имъ молитву, но сохраняетъ все, что исходитъ непосредственно отъ Бога, какъ-то: сны, видѣнія и пророческія вдохновенія. Человѣчество не можетъ довольствоваться нѣмымъ провидѣніемъ: молитва не есть только безропотный монологъ, на который Богъ отвѣчаетъ лишь дѣлами. Только много времени спустя религіозный духъ настолько возвысился, что пересталъ нуждаться въ тревожномъ возбужденіи, поддерживавшемъ религіозное усердіе въ первые вѣка христіанства; и только послѣ практическое откровеніе замыкается въ двухъ чисто субъективныхъ формахъ, а именно въ испрошеніи милости, а у душъ болѣе совершенныхъ во внутренней бесѣдѣ съ Богомъ.

Съ такими-то нравственными доказательствами и свидѣтельствами, наперерывъ предлагаемыми философскими школами и религіозными сектами, является вѣдовство передъ судомъ почтительной и любознательной критики. Еслибы даже сверхъестественное было всецѣло изгнано изъ міра понятіемъ той неизбѣжности, которую всюду вноситъ съ собою

наука, тѣмъ не менѣе мы считаемъ долгомъ относиться съ уваженіемъ къ тѣмъ утѣшительнымъ грезамъ, которыя такъ долго убаюкивали душу человѣка. Кто *a priori* отрицаетъ возможность волшебства помимо науки, и тотъ долженъ все таки смотрѣть на него, какъ на завѣщаніе своей расы, какъ на вышедшее изъ моды украшеніе, которое интересно разсматривать въ галлереѣ древнихъ памятниковъ; тотъ же, кто вѣритъ въ провидѣніе и въ силу молитвы, долженъ помнить, что онъ тѣмъ самымъ признаетъ всѣ начала, на которыя опирается античное вѣдовство.

Способы вѣдовства.

Изложенныя въ введенiи общiя понятiя уже познакомили насъ съ той точкой зрѣнiя, на которую становились древнiе философы и археологи въ классификацiи различныхъ способовъ вѣдовства. Вѣдовство проявляется двоякимъ образомъ, внѣшнимъ и внутреннимъ: или во внѣшнихъ знаменiяхъ, или внутреннимъ просвѣтленiемъ. Отсюда вытекаетъ два общихъ способа гаданiя, къ которымъ сводятся всѣ частные прiемы его и обряды: такъ называемый у древнихъ искусственный способъ (ἔντεχνος—τεχνική, *artificiosa* [1]), состоящiй въ гадательномъ толкованiи внѣшнихъ знаменiй, и *естественный*, или *самопроизвольный* (ἄτεχνος—ἀδίδακτος naturalis), когда божественное вдохновенiе управляетъ пассивной душой.

Эта классификацiя должна быть удержана и нами [2]). Она исключаетъ изъ мантики только одинъ видъ откровенiя, непосредственныя рѣчи являющихся къ людямъ боговъ, доступныя для внѣшнихъ чувствъ; дѣйствительно, это уже не вѣдовство въ собственномъ смыслѣ, но откровенiе, проявляющееся внѣ человѣка и помимо его и напоминающее какъ бы готовую книгу, упавшую съ неба. Всѣ же остальные способы откровенiя входятъ въ упомянутые выше виды мантики. Мы не можемъ только усвоить себѣ прилагательныхъ качественныхъ, которые употребляются стоиками для обозна-

ченія этихъ общихъ способовъ, такъ какъ эти прилагательная, будучи достаточно точны въ греческомъ языкѣ, приняли въ латинскомъ и особенно въ французскомъ двойственный смыслъ. И такъ, мы будемъ называть искусственное вѣдовство *индуктивнымъ*, *раціональнымъ*, *предположительнымъ* или даже *внѣшнимъ*, *объективнымъ* въ отличіе отъ другого, которое назовемъ *внутреннимъ*, *субъективнымъ* или *интуитивнымъ*.

Въ опредѣленіи порядка, въ которомъ слѣдуетъ изучать различные отдѣлы этой общей классификаціи, намъ гораздо больше помогутъ факты, нежели теоріи. Вытекающая изъ фактовъ теорія распредѣляетъ ихъ въ логическомъ порядкѣ, но не можетъ опредѣлить того, что для насъ всего важнѣе— исторической ихъ цѣнности. Такимъ образомъ съ логической точки зрѣнія субъективное вѣдовство предшествуетъ объективному, такъ какъ правила этого послѣдняго не представляютъ результатовъ опыта, но должны были первоначально быть открытыми свыше привилегированнымъ посвятителямъ [3]).

Поразительный примѣръ этого мы находимъ у Гомера: въ виду чуда Елена чувствуетъ себя внезапно вдохновенной: «Послушайте», восклицаетъ она, я «буду пророчествовать согласно внушенію безсмертныхъ о томъ, что по моему мнѣнію должно случиться [4])». Затѣмъ она объясняетъ чудо. И такъ, гадательное вѣдовство предполагаетъ внутреннее откровеніе, какъ начальный импульсъ; но если мы не будемъ смѣшивать съ мантикой въ собственномъ смыслѣ совершенно отличное отъ нея вдохновеніе Музъ, то убѣдимся съ перваго же взгляда на начало греческой исторіи, что индуктивное вѣдовство практиковалось раньше субъективнаго. Всѣ гадатели героическаго вѣка открываютъ будущее въ чудесахъ и внѣшнихъ знаменіяхъ; и Павзанія справедливо замѣтилъ, что «ни одинъ изъ нихъ не былъ хресмологомъ, но всѣ они искусно толковали сны и наблюдали полетъ птицъ и внутренности жертвенныхъ животныхъ» [5]).

Поэтому обозрѣніе способовъ вѣдовства мы начнемъ съ индуктивнаго, сохраняя въ то же время логическую связь понятій, именно, отводя онейромантикѣ, или гаданію по сно-

видѣніямъ, промежуточное мѣсто между толкованіемъ и субъективной интуиціей, такъ какъ онейромантика относится одновременно къ нимъ обоимъ, и такъ какъ она составляетъ по всей вѣроятности древнѣйшій способъ гаданія, который и долженъ поэтому изучаться раньше другихъ.

КНИГА ПЕРВАЯ.

Индуктивное вѣдовство.

Отличительное свойство индуктивнаго вѣдовства состоитъ въ томъ, что оно не есть прямой результатъ сверхъестественнаго откровенія, но гипотетическая или гадательная индукція; основанная на наблюденіи фактовъ. Этого рода вѣдовство представляетъ ничто иное, какъ толкованіе внѣшнихъ знаменій, заключающихъ въ себѣ божественную мысль.

Примѣненіе къ дѣлу этого умственнаго процеса предполагаетъ рѣшеннымъ предварительный вопросъ относительно каждаго отдѣльнаго случая. Какою отличительною чертою должны обладать знаменія божественной воли для того, чтобы ихъ можно было отличить отъ обыкновенныхъ или естественныхъ явленій природы? Какимъ образомъ можно узнать, что къ данному явленію приложимо толкованіе въ смыслѣ сверхъестественныхъ причинъ и отношеній?

Задача эта такого рода, что ни время, ни опытъ не могли облегчить ея рѣшенія. Въ противоположность прогрессирующимъ знаніямъ, которыя съ каждымъ шагомъ укрѣпляютъ принципы и упрощаютъ законы, индуктивное вѣдовство не могло систематизироваться или создать себѣ правила, не ослабляя и даже не разрушая самой основы своихъ предположеній. Вначалѣ не существуетъ затрудненій. Дѣйствительно, первые вѣка не знаютъ никакихъ естественныхъ законовъ. Разсуждая по аналогіи, первобытный человѣкъ при-

писываетъ всѣ явленія, не имъ произведенныя, дѣйствію невидимыхъ существъ, одаренныхъ подобно ему умомъ и волею. Все тогда чудо, все дѣло сверхъестественнаго вмѣшательства, все подаетъ поводъ къ вѣдовству. Распознавать указанія божественной воли въ этомъ разнообразіи явленій было дѣломъ гадателей, людей привилегированныхъ, которыхъ боги одарили особыми способностями. Прорицательнымъ характеромъ отличается не только извѣстный разрядъ явленій; его наблюдаютъ или могутъ наблюдать всюду лица, умѣющія открыть его. Чирикающія на деревѣ птицы ничего не открываютъ простому смертному, а Мелампу онѣ повѣтствуютъ цѣлую таинственную исторію со всѣми малѣйшими подробностями.

Количество «чудесъ» т. е. фактовъ, не имѣющихъ очевидной причины, уменьшается по мѣрѣ того, какъ опытъ устанавливаетъ все большее и большее число неизмѣнныхъ отношеній между наблюдаемыми фактами. Другими словами, чѣмъ болѣе открыто опредѣленныхъ, правильныхъ и естественныхъ причинъ, тѣмъ менѣе прибѣгаютъ къ той неопредѣленной и неизвѣстной причинѣ, которая называотся сверхъестественнымъ. При такомъ порядкѣ вещей лишь ограниченное число непонятныхъ явленій должно бы объясняться вѣдовствомъ или случаемъ и произволомъ; но будучи создано любимцами боговъ это искусство превратилось въ цѣлую традиціонную науку, которая не можетъ и не желаетъ уступить занятую разъ область. По мѣрѣ того, какъ знаменіе, считавшееся нѣкогдо прорицательнымъ, переходитъ въ разрядъ естественныхъ фактовъ, вѣдовство ссылается на такое положеніе, которое удерживаетъ умъ въ области чудеснаго, именно на то, что данное явленіе имѣетъ причины и цѣль, совершенно отличныя отъ его естественныхъ причинъ; что это явленіе вызвано провидѣніемъ съ опредѣленнымъ намѣреніемъ. Вотъ почему даже успѣхъ естественныхъ наукъ не могъ ограничить въ теоріи область гадательнаго вѣдовства. Къ чему, напримѣръ, можетъ послужить человѣку, вѣрящему, что божество пользуется для проявленія своей мысли самыми естественными явленіями природы, къ чему можетъ послужить убѣжденіе, что трескъ дерева есть результатъ механическаго дѣйствія.

Такимъ образомъ за первой, начальной фазой, когда мантика все превращала въ чудо, слѣдуетъ какъ бы новый періодъ, когда чудесные случаи отличаются отъ правильныхъ и естественныхъ явленій. Въ Греціи этотъ второй періодъ почти совпадаетъ съ героическимъ вѣкомъ. Гомеровскіе гадатели основываютъ обыкновенно свои заключенія на чудесахъ (τέρατα), но въ число послѣднихъ включаютъ и столь обыкновенныя явленія, какъ ударъ грома при тучахъ. Одни изъ этихъ явленій обладаютъ проницательной силой по преданію, другія получаютъ ее подъ вліяніемъ преобладающаго чувства, которому, по общему мнѣнію, знаменія эти могутъ удовлетворить. Этимъ именно путемъ Пріамъ въ *Иліадѣ* [6]) и Улиссъ въ *Одиссеѣ* [7]) получаютъ ободренія отъ Зевса.

На этой ступени развитія гадательное вѣдовство располагало всѣми своими средствами и получило видъ раціональнаго знанія, изученія сверхъестественныхъ причинъ и цѣлей. Съ одной стороны оно познавало знаменія несомнѣнно прорицательныя и чудесныя, непредвидѣнныя и разнообразныя до безконечности; съ другой оно вѣдало ограниченное количество естественныхъ знаменій (σημεῖα) [8]), смыслъ которыхъ опредѣлялся или условнымъ пониманіемъ, или предварительнымъ опытомъ, или особеннымъ откровеніемъ.

Дальше идти было некуда, и вѣдовство должно было пасть. Искусство римскихъ Авгуровъ, желавшее имѣть дѣло съ естественными указаніями и поэтому воспрещавшее познаваніе, вскорѣ было искажено и преждевременно пало. Чудесное составляетъ необходимую опору всякой вѣры, пользующейся сверхъестественными силами. Правда, въ теоріи вѣдовство было защищено противъ нападокъ со стороны естественныхъ наукъ тѣмъ постулатомъ, которымъ оно прикрывалось; тѣмъ не менѣе вѣдовству грозила опасность рухнуть съ потерею спеціальной области предметовъ, когда ему приходилось придумывать новыя гипотезы, по необходимости взятыя за предѣлами чудеснаго. Дѣйствительно, не смотря на то, что сама философія силилась спасти драго-

цѣнные обломки прошлаго, свѣтъ, разсѣявшій туманъ чудесъ, поколебалъ мало по малу и вѣру въ индуктивное вѣдовство Теперь уже стало невозможно приписывать безъ большаго колебанія божественное значеніе тѣмъ фактамъ, которые могутъ быть удовлетворительно объяснены и помимо сверхъестественнаго вмѣшательства. Напримѣръ, орнитологическія и анатомическія свѣдѣнія сдѣлали весьма сомнительными предсказанія, основанныя на инстинктивныхъ движеніяхъ птицъ и на расположеніи внутренностей животныхъ.

Тогда гадательный видъ вѣдовства уступилъ почетное мѣсто пророческому созерцанію, тому энтузіазму, который проникъ въ Грецію вмѣстѣ съ шумными культами Малой Азіи и подогрѣлъ ослабѣвавшее воображеніе Эллиновъ Теперь индуктивная мантика имѣетъ своими представителями только невѣжественныхъ гадателей, между тѣмъ какъ откровеніе обильно изливается изъ новаго источника, постигаемаго въ глубинѣ человѣческой души и стоящаго вдали отъ любопытныхъ взоровъ науки. Даже слава, которою пользовались знаменитые героическіе гадатели, переходитъ на этотъ другой способъ вѣдовства; вдохновенные оракулы населяютъ теперь гробницы Амфіарая, Тирезіи, Мопса, Калханта. Но съ другой стороны гадательное вѣдовство избѣгло благодаря своему упадку вмѣшательства науки и, легко мѣняясь сообразно вкусамъ каждаго, проникло въ народныя привычки глубже чѣмъ когда-либо и упрочилось въ нихъ гораздо тверже, чѣмъ въ томъ случаѣ, еслибъ оно было связано ограниченнымъ числомъ торжественныхъ формъ. Оно не жило болѣе чудеснымъ въ собственномъ смыслѣ, но питалось всякаго рода случайными приключеніями, поражавшими вниманіе предрасположеннаго къ суевѣрію человѣка Это темное, сложное, неопредѣленное и необъятное вѣдовство называемое Греками „мантикой по символамъ“, а въ наиболѣе грубыхъ примѣненіяхъ „домашней мантикой“, не имѣло повидимому ни начала, ни конца: оно представляется какимъ-то неопредѣленнымъ цѣлымъ, откуда всѣ спеціальные способы гаданія берутъ свое начало, и куда они вносятъ свои обломки

И такъ, первымъ стимуломъ, заставившимъ гадательное

вѣдовство выйти за предѣлы чистаго произвола, создать себѣ систематическіе методы, классифицировать и опредѣлить сферу своего дѣйствія, первымъ стимуломъ была чрезвычайная трудность сохранить за вѣщими знаменіями ихъ сверхъестественный характеръ ввиду опыта, который признавалъ эти явленія правильными, а слѣдовательно естественными; дальнѣйшимъ стимуломъ былъ рѣшительный натискъ, заставившій вѣдовство отказаться отъ высшихъ областей и довольствоваться областью народной вѣры, какъ принадлежащемъ ему по праву мѣстомъ.

Намъ остается теперь не касаясь подробностей опредѣлить въ общихъ чертахъ тѣ отношенія, которыя индуктивное вѣдовство устанавливало между знаменіемъ и предметомъ, на который обращено знаменіе. Еслибы эти отношенія дѣйствительно существовали, вѣдовство сдѣлалось бы чистой наукой и потеряло бы мало по малу свой сверхъестественный характеръ Нѣкоторыя знаменія, наблюдаемыя гадателями, дѣйствительно могли имѣть связь съ тѣмъ результатомъ, на который указывали толкователи; сюда, повидимому, относятся нѣкоторыя замѣчанія объ инстинктивныхъ движеніяхъ животныхъ и о метеорологическихъ явленіяхъ. Но, какъ мы уже имѣли случай замѣтить, вѣдовство есть познаваніе сверхъестественныхъ причинъ и цѣлей, и все, въ чемъ наблюдается необходимая связь, немедленно выходитъ изъ его области и относится къ наукѣ въ собственномъ смыслѣ.

И такъ, вѣдовство можетъ открыть и установить лишь отношенія искуственныя, условныя, подобныя тѣмъ, которыя существуютъ между словами какого-нибудь языка и обозначаемыми ими предметами. Дѣйствительно, совокупность гадательныхъ знаменій образовала цѣлый языкъ, который подобно человѣческому идіому выработался непрестанными усиліями воображенія; это послѣднее въ погонѣ за соблазнительнымъ призракомъ созидало самыя разнообразныя ассоціаціи съ цѣлью установить связь между извѣстнымъ и непознаваемымъ.

Въ началѣ исторіи самой плодотворной и наиболѣе рас-

пространенной ассоціаціей было усвоеніе какой-нибудь идеей постояннаго матеріальнаго символа. Сохранившійся у Ферекида Сирскаго анекдотъ даетъ ясное понятіе о символическомъ языкѣ, выработанномъ народами въ первобытномъ состояніи какъ для людей, такъ и для боговъ. По словамъ Ферекида, скиѳскій царь Иданѳура, или Идаѳирса, [9]) которому угрожало персидское нашествіе, послалъ Дарію крысу, лягушку, птицу, дротикъ и сошникъ. Оронтопагасъ и Ксифодресъ, совѣтники великаго царя, разсуждаютъ о значеніи этой символической загадки совершенно такъ же, какъ дѣлали бы это гадатели въ виду наблюдаемыхъ предзнаменованій. „Оронтопагасъ говорилъ, что Скиѳы передадутъ царство, потому-что крыса означаетъ дома, лягушка—воды, птица—воздухъ, дротикъ—оружіе, а сошникъ землю. Ксифодресъ же толковалъ этотъ даръ какъ разъ наоборотъ: онъ говорилъ: „если мы не улетимъ, какъ птица, не скроемся подъ землю, какъ крысы или въ воду, какъ лягушки, то не избѣгнемъ дротиковъ этихъ людей, ибо земля ихъ не намъ принадлежитъ [10])“.

И такъ, Греки полагали, что боги говорятъ съ ними подобно Иданѳурѣ посредствомъ загадокъ, и что умнѣйшимъ изъ людей дано проникать въ помыслы боговъ. Такая напримѣръ птица, какъ орелъ, символъ силы, ринувшись стремительно впередъ, легко могла увлечь за собою цѣлую армію. Разъ существуетъ такой порядокъ идей, соображенія идутъ дальше: предполагается, что каждое движеніе птицы имѣетъ особое значеніе, что слѣдуетъ принимать въ соображеніе направленіе ея полета, быстроту его, правильность или уклоненіе, положеніе птицы, однимъ словомъ все, что составляетъ символическое выраженіе, изучаемое во всѣхъ оттѣнкахъ. Такимъ образомъ внезапно явилось птицегаданіе, бывшее повидимому у Грековъ древнѣйшимъ способомъ правильнаго вѣдовства. Символизмъ быстро прошелъ эту первую стадію своего развитія, когда созданныя имъ отношенія были легко уловимы, и затѣмъ затемнился и раздробился на множество производныхъ отношеній, исходная точка которыхъ была забыта подобно тому, какъ идеографическое письмо портится, сокращается, разлагается и не только не походитъ

болѣе на свой первоначальный типъ, но и начинаетъ исполнять другія назначенія.

Въ такомъ именно состояніи греческая мантика появляется въ исторіи. Эллины думали, что человѣческій умъ не въ состояніи сразу подняться до пониманія божественнаго языка. Имъ казалось, что боги, оставляя за собой полную свободу пользоваться тѣми или другими символами и обнаруживая ее иногда невѣдомыми дотолѣ чудесами, ограничили тѣмъ не менѣе число и опредѣлили смыслъ обыкновенныхъ знаменій. Установивши такъ сказать грамматику своего символическаго языка, безсмертные открыли ея тайну первобытнымъ гадателямъ, основателямъ національной мантики. Пессимистическое преданіе, исходившее отъ орфиковъ, утверждало, что гадательное вѣдовство, какъ и огонь, даровано людямъ Промеѳеемъ помимо боговъ - олимпійцевъ [11]; но по общему мнѣнію, гадатели героическаго вѣка, Мелампъ, Тирезія, Амфіарай, Мопсъ, Калхантъ были непосредственными учениками и какъ бы повѣренными боговъ [12]. Лучшимъ доказательствомъ, что начала вѣдовства были открыты людямъ богами, служитъ то обстоятельство, что иногда бываютъ чудесные случаи дарованнаго свыше знанія, „врожденнаго вѣдовства". Гомеровскіе герои не сомнѣваются въ пророческомъ ясновидѣніи Елены [13], а Геродотъ подробно разсказываетъ, какимъ образомъ пробудилась гадательная способность у Евена изъ Аполлоніи.

Разъ мантика была установлена привилегированными людьми, ее стали изучать какъ обыкновенную науку, потому-что боги не измѣняютъ произвольно разъ ими начертанныхъ правилъ. Боги до такой степени придерживаются этихъ правилъ, что можно было проникать въ ихъ помыслы и дѣлать ихъ извѣстными такъ сказать наперекоръ богамъ, которымъ поэтому неоднократно приходилось наказывать нескромныхъ гадателей. Такъ какъ съ помощью опыта можно было мало по малу убѣдиться въ справедливости толкованій, то можно было также усиливать и достовѣрность добытыхъ мантикой результатовъ. Но подобно всѣмъ знаніямъ, ниспосланнымъ свыше, мантика сразу достигла совершенства;

въ Елладѣ никогда не было болѣе искусныхъ гадателей, какъ Мелампъ и Тирезія.

Ставши понятнымъ по предварительному условію, символизмъ послужилъ главной опорой для индуктивнаго вѣдонства. Всѣ способы вѣдовства такъ или иначе пользуются имъ. Даже клеромантика, наиболѣе независимая, невполнѣ свободна отъ него. Такъ, путемъ символическаго намека благозвучное или неблагозвучное слово или отрывочная фраза примѣняется къ настоящему случаю; равнымъ образомъ символизмъ напередъ связалъ благополучіе или несчастіе съ тѣмъ или другимъ положеніемъ игральныхъ костей.

Однако разнообразіе способовъ, исходящихъ изъ этого общаго источника, такъ велико, что чрезвычайно трудно привести въ сколько-нибудь удовлетворительный порядокъ эти причудливые вымыслы. Древніе довольствовались неопредѣленными категоріями, въ которыхъ замѣчалось соединеніе разнородныхъ предметовъ и разъединеніе однородныхъ. Ксенофонтъ [14]) и Филохоръ [15]) дѣлятъ гадательное вѣдовство лишь на три категоріи: *ауспиціи* (οἰωνοί), *символы* (σύμβολοι), т. е. все случайное и *жертвы* (θυσίαι), или гаданіе по внутренностямъ животныхъ. Варронъ предлагалъ распредѣлить всѣ способы вѣдовства по свойству употребительныхъ знаковъ на четыре группы соотвѣтственно четыремъ элементамъ [16]). У него получалось такимъ образомъ землегаданіе, водогаданіе, воздухогаданіе и огнегаданіе. Классификація греческихъ авторовъ сбивчива, а классификація Варрона слишкомъ поверхностна и не заслуживаетъ даже обсужденія; наименьшій недостатокъ этой послѣдней классификаціи состоитъ въ томъ, что Варронъ приписываетъ новыя значенія общеизвѣстнымъ словамъ. Тѣмъ труднѣе ожидать помощи отъ схоліастовъ и компиляторовъ, потому что они потеряли смыслъ преданія, не замѣнивши его собственными розысканіями. Они различаютъ предсказанія, которыя человѣкъ находитъ у себя дома, отъ тѣхъ, которыя попадаются на улицахъ, и включаютъ повидимому въ число ауспицій (οἰωνιστική) все то, что не случайно [17]). За не

именіемъ исторической классификаціи, которая сдѣлала бы очевиднымъ время появленія этихъ способовъ, или философской, которая бы объяснила внутреннюю связь между ними, мы предлагаемъ эклектическую комбинацію, способную удовлетворять всѣмъ требованіямъ; мы не говоримъ уже о томъ, что историческая классификація не отличается необходимою для исторіи точностью, такъ какъ она слишкомъ слабо связана съ фактами.

Прежде всего необходимо исключить *чудеса*, такъ какъ ихъ невозможно предвидѣть, а слѣдовательно и подвести подъ какое-нибудь правило. Чудесные случаи, по самому свойству своихъ символовъ, не составляютъ особою категоріи знаменій Они образуютъ какъ бы придатокъ къ остальнымъ способамъ, какъ бы дополненіе, посылаемое богами по требованію обстоятельствъ, къ тѣмъ знаменіямъ, которыя вѣдовство предвидитъ, и которыми оно располагаетъ. И такъ *тератоскопія* не представляетъ особой формы вѣдовства, но особое цѣлое вѣдовство въ области чудеснаго. Мы охотно допустили то же самое и относительно тѣхъ случайныхъ явленій, которыя Филохоръ обозначаетъ общимъ именемъ „символовъ“, т. е. отношеній мгновенно понятыхъ или созданныхъ разсудкомъ [18]). Одни изъ такъ называемыхъ искуственныхъ способовъ вѣдовства зиждутся, по словамъ Цицерона, на древнихъ памятникахъ и на преданіи, а другіе суть не что иное, какъ импровизированныя объясненія [19]).

Слѣдовательно изъ нашего распредѣленія исключаются прежде всего чудеса и случайныя явленія, какъ составляющія опредѣленное продолженіе правильныхъ способовъ вѣдовства; разница между ними состоитъ въ томъ, что одни противорѣчатъ естественнымъ законамъ, а другіе согласны съ ними; но тѣ и другіе одинаково представляютъ непредвидѣнные символы, требующіе отъ толкователя особенной проницательности [20]).

Оставляя въ сторонѣ не поддающіяся изученію чудеса, Филохоръ разсчитывалъ упростить свою классификацію тѣмъ, что помѣстилъ въ особую главу всѣ случаи, которые были впервые произведены, утверждены или употреблены въ дѣло Деметрою [21]). Но такимъ образомъ ускользало отъ внима-

нія Филохора, что одни изъ этихъ „символовъ" по самой своей природѣ стояли внѣ предвидѣнія, внѣ какого нибудь заранѣе установленнаго толкованія. тогда какъ другіе легко предвидѣть, распредѣлить и истолковать согласно опредѣленнымъ правиламъ, такъ что они перестаютъ быть символами лишь только занимаютъ мѣсто въ системѣ. Конечно, невозможно было предугадать смыслъ *кледона*, слова, случайно произнесеннаго и прилагаемаго по намеку къ совершенно несоотвѣтствующей мысли; но опытъ научилъ предвидѣть большинство другихъ „встрѣчъ" и опредѣлилъ ихъ смыслъ. Чиханіе было вначалѣ предметомъ внезапнаго толкованія, а впослѣдствіи перешло въ область правильно объясняемыхъ знаменій. Въ этихъ символахъ случайнымъ было только ихъ появленіе, т е. такая доля случайнаго, какая встрѣчалась въ способахъ вѣдовства наиболѣе зависимыхъ отъ преданія Что̀ могло быть правильнѣе построенной на чистой случайности клеромантіи, которою пользовались въ опредѣленное время и съ соблюденіемъ извѣстныхъ пріемовъ. Толкованіе по жребіямъ могло быть такъ хорошо установлено заранѣе, что одинъ изъ оракуловъ, именно Бурскій, предсказывалъ безъ помощи служителей, такъ какъ всѣ отвѣты его были уже начертаны на доскѣ, и вопрошающіе сами отыскивали ихъ [22]). Между тѣмъ Филохоръ вынужденъ былъ всѣ эти случайныя явленія безъ разбора относить въ разрядъ „символовъ", которые такимъ образомъ давали уму лишь смутное представленіе о „предсказаніяхъ"

Поэтому мы постараемся установить подраздѣленіе на болѣе точныхъ данныхъ, что̀ да̀стъ намъ возможность сохранить за различными способами ихъ собственныя названія и въ то же время связать ихъ нѣкоторыми общими понятіями. На основаніи свойства или пожалуй матеріи прорицательныхъ знаменій мы будемъ различать знаменія, доставляемыя съ одной стороны одушевленными предметами, съ другой неодушевленными. Переходя отъ однихъ къ другимъ мы будемъ почти вполнѣ точно наблюдать историческую послѣдовательность и увидимъ, что вѣдовство становится все суше, все отвлеченнѣе и фаталистичнѣе по мѣрѣ того, какъ его орудія становятся менѣе

дѣятельными. Существуетъ цѣлая пропасть между зевсовымъ орломъ и астрологическими положеніями или цифрами „математическаго" вѣдовства. Установивши эти двѣ главныя категоріи, мы опять будемъ подраздѣлять ихъ такимъ образомъ, чтобы по возможности согласить логику съ фактами. Одушевленные предметы служатъ вѣдовству двумя способами: или инстинктивными движеніями, или самымъ своимъ строеніемъ; для перваго способа, который одинъ только и былъ извѣстенъ первобытной Елладѣ, требовались жизненныя проявленія; другой, состоящій главнымъ образомъ въ наблюденіи внутренностей, низводитъ животное на степень неодушевленнаго предмета.

Приступая этимъ путемъ къ вѣдовству по неодушевленнымъ предметамъ, мы будемъ имѣть въ виду прежде всего тѣ предметы, которые находятся подъ рукой у человѣка и становятся прорицательными лишь послѣ цѣлаго ряда опытовъ. Всѣ пріемы въ такого рода опытахъ могутъ быть отнесены къ гаданію по жребіямъ, или клеромантіи; но клеромантіи въ собственномъ смыслѣ, носившей это имя и въ исторіи, мы посвятимъ отдѣльную главу. Затѣмъ слѣдуютъ тѣ знаменія, которыя обнаруживаются настолько же близко къ богамъ, насколько далеко отъ людей, т. е. грозовые огни и звуки, и еще выше нѣмые взоры свѣтилъ. Вѣдовство возносится въ эти безпредѣльныя пространства съ религіознымъ смиреніемъ; оно истощается тамъ въ отвлеченныхъ комбинаціяхъ и наконецъ, изнемогши подъ тяжестью математическихъ вычисленій, теряетъ право на существованіе, водворяя повсюду неумолимый фатализмъ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Вѣдовство по инстинктивнымъ движеніямъ одушевленныхъ предметовъ.

Животныя были первымъ и главнымъ предметомъ вниманія первобытныхъ народовъ [23]). Вездѣ человѣкъ изучалъ природу ранѣе самого себя, а во внѣшней природѣ раньше животныхъ, нежели неодушевленные предметы.

Простодушные наблюдатели первыхъ временъ приписывали животнымъ разумъ, подобный человѣческому. Понятіе это, которымъ впослѣдствіи такъ удачно воспользовалась басня, измѣнилось мало по малу благодаря болѣе точному наблюденію. Убѣдившись, что животныя руководствуются не разумомъ, люди только съ трудомъ составили себѣ представленіе объ инстинктѣ. Всегда одинаковый, идущій къ цѣли съ изумительной вѣрностью, инстинктъ могъ быть уподобленъ только божественной силѣ, понимаемой однако не въ пантеистическомъ смыслѣ, но какъ дѣйствіе какого-либо божества. Слѣдовательно, въ животномъ должно находиться какое-нибудь божественное существо, или же имъ руководитъ неизвѣстнымъ для насъ способомъ невидимая сила.

Греческая миѳологія, болѣе почтительная къ богамъ, нежели религіи Египта и Азіи, избѣгала вселять ихъ въ животныхъ и дѣлала это лишь подъ чужеземнымъ вліяніемъ.

Картина олимпійскихъ боговъ, преслѣдуемыхъ Тифономъ и убѣгающихъ отъ него подъ видомъ животныхъ въ глубь Египта, вполнѣ умѣстна на нильской равнинѣ, откуда греческое воображеніе заимствовало этотъ грубый образъ, недостойный греческаго генія. Протей, облекающійся съ такою легкостью въ чудовищныя формы, также живетъ вблизи египетскаго побережья [24]).

Греческія легенды избѣгали даже по возможности такого уничиженія своихъ героевъ. Литература *Метаморфозъ*, столь популярная съ тѣхъ поръ, какъ ученый Никандръ Колофонскій снабдилъ ее удобнымъ каталогомъ [25]), вошла мало по малу въ миѳологію греческихъ басенъ, а эти послѣднія были противны греческой миѳологіи, пока она могла устоять противъ вторженія восточныхъ легендъ. Азіатскій культъ Вакха, столь обильный метаморфозами, пиѳагорейскія утопіи о переселеніи душъ, самая прелесть Эзоповыхъ басенъ пріучили греческое воображеніе къ процесамъ діаметрально противоположнымъ тѣмъ, которымъ оно слѣдовало до того времени. Прежде оно превращало лавръ въ молодую нимфу, теперь напротивъ нимфа превращалась въ лавръ. Человѣческія формы, которыя Греки создавали изъ скалъ, источниковъ, растеній и животныхъ, входили туда обратно, теряя такимъ образомъ сознательную индивидуательность, которой были одарены прежде.

Какъ бы то ни было, народная вѣра, создающая религіозныя учрежденія, допускала, что животныя будучи лишены собственной воли, становятся способными слѣдовать божественному внушенію. Животныя считались какъ бы послушными рабами боговъ, и это понятіе окончательно утвердилось путемъ распредѣленія различныхъ видовъ животныхъ между разными богами. Такимъ образомъ орелъ дѣлается атрибутомъ Зевса; воронъ и позже ястребъ—Аполлона; оселъ—Гестіи; пчелы—Музъ; лошадь—Посейдона, змѣя—Асклепія; дикая коза—Артемиды; сова—Аѳины; журавль и пѣтухъ—Деметры; аистъ—Геры [26]). Отсюда ясно, какое употребленіе могло сдѣлать вѣдовство изъ инстинктивныхъ движеній животныхъ. Въ этомъ случаѣ оно находилось лицемъ къ лицу съ божественной волей, которой

слѣпо повиновалось животное [27]), и вѣдовство могло сразу узнать по самому свойству орудія то сверхъестественное существо, которое обыкновенно пользовалось этимъ животнымъ.

Изъ животныхъ преимущественно птицы считаются божественными вѣстниками, такъ какъ онѣ всѣхъ ближе находятся къ небу, наиболѣе подвижны и обладаютъ самымъ выразительнымъ голосомъ. За ними слѣдуетъ четвероногія, затѣмъ пресмыкающіяся и послѣ всего рыбы, которыхъ и народъ, подобно Платону [28]), помѣщалъ на послѣдней ступени животной лѣстницы.

Въ изслѣдованіи знаменій, доставляемыхъ животнымъ инстинктомъ, мы будемъ слѣдовать именно этому порядку, но прибавимъ къ нимъ и тѣ знаменія, которыя исходятъ отъ самого человѣка, разсматриваемаго какъ безсознательное орудіе провидѣнія.

Гаданіе по инстинктивнымъ движеніямъ птицъ.

(ОРНИѲОМАНТІЯ).

Особенная способность птицъ въ роли небесныхъ посланниковъ.—Хищныя птицы.—Происхожденіе орниѳомантіи.—Перечень вѣщихъ птицъ.—Классификація движеній подлежащихъ истолкованію.—Дѣленіе поля наблюденія.—Правая и лѣвая сторона.—Специфическое вліяніе каждой изъ нихъ.—Символическія драмы и условныя знаменія.—Языкъ птицъ.—Преждевременный упадокъ орниѳомантіи.—Искусственное и эклектическое возстановленіе метода.—Орнитоманеическій опытъ: алектріономантія.

Восхваленіе птицъ проходитъ по всей греческой поэзіи. Можно было бы составить интересный списокъ ласковыхъ или величественныхъ эпитетовъ, которыми она надѣляетъ этихъ „сообитателей боговъ [29]“ и приключеній, которыя имъ приписываютъ. Мечтать о полетѣ такъ увлекательно, что въ большинствѣ легендарныхъ метаморфозъ боги утѣшаютъ несчастныхъ тѣмъ, что присоединяютъ ихъ къ воздушному населенію. Уже Филохоръ цитируетъ *Орниѳогонію*, или спеціальную исторію превращеній людей въ птицъ; онъ приписываетъ ее Бовю или Бэю [30]), или Фемоноѣ [31]), т. е. считаетъ это произведеніе однимъ изъ древнѣйшихъ образчиковъ религіозной поэзіи. Даже философія съ нѣжностью относится къ обитателямъ воздуха, и самые серьезные мы-

слители сходятся въ этомъ случаѣ съ Аристофаномъ и выставляютъ птицъ образцами совершенства. Демокритъ утверждалъ, что музыка возникла изъ подражанія птицамъ [32]). Приверженцы метемпсихозы видѣли въ нихъ легкихъ носителей самыхъ симпатичныхъ и самыхъ сообщительныхъ душъ; другіе восхваляютъ ихъ за то, что ихъ не коснулась земная грязь; всѣ поддаются тому инстинктивному чувству, въ силу котораго мы склонны искать источникъ всего идеальнаго надъ нами [33]).

Въ награду за многочисленныя услуги вѣдовство тѣсно связываетъ свое дѣло съ птицами и дѣлаетъ изъ ихъ превосходства надъ прочими житотными нѣчто въ родѣ символа вѣры. „Птицы", говоритъ Плутархъ, „благодаря быстротѣ, уму, благодаря той проницательности, съ какой онѣ относятся ко всему тому, что поражаетъ воображеніе, становятся настоящими орудіями божества: послѣднее внушаетъ имъ извѣстныя движенія и извлекаетъ изъ нихъ звуки и чириканье; оно или оставляетъ птицъ въ неподвижности, или направляетъ съ быстротою вѣтра для того, чтобы внезапно остановить извѣстные поступки, извѣстныя намѣренія людей, или же для того, чтобы осуществить ихъ. Поэтому-то Еврипидъ даетъ всѣмъ вообще птицамъ названіе „божьихъ вѣстниковъ [34])". Восхваленіе птицъ входитъ въ ту полемику, которую Цельзій ведетъ съ христіанствомъ. „Мы", говоритъ онъ, „получаемъ предвѣдѣніе отъ разныхъ животныхъ, въ особенности отъ птицъ. Гадатели—не болѣе, какъ толкователи ихъ предсказаній. Поэтому если птицы.... указываютъ намъ посредствомъ знаменій то, что открылъ имъ богъ, то слѣдовательно онѣ ближе насъ находятся къ божеству, превосходятъ насъ въ предвѣдѣніи и болѣе насъ любезны богамъ [35]". Почти въ тѣхъ же выраженіяхъ Порфирій говоритъ, что птицы скорѣе нежели люди постигаютъ безмолвную волю боговъ [36]).

И такъ, особенное призваніе птицъ быть открывателями воли боговъ никогда не подлежало сомнѣнію въ грекоримскомъ мірѣ.

Но не всѣ птицы одинаково способы давать предска-

нія. Хищныя птицы, самыя большія, самыя сильныя, наиболѣе способныя и отличающіяся характерной индивидуальностью, благодаря своей наклонности къ уединенію, преимущественно предъ другими служили предметомъ наблюденія для древнихъ гадателей. Сначала исключительно къ нимъ относилось названіе *oiônes* „уединенныхъ птицъ [37])“, или вѣщихъ Кромѣ физическихъ свойствъ, останавливавшихъ вниманіе человѣка, хищныя птицы имѣли еще особенную способность къ прорицанію. Въ безпорядочныхъ вѣрованіяхъ Греціи мы находимъ часто восточные остатки вѣры въ магическія свойства пролитой крови. Мы встрѣчаемъ тамъ разсказы о душахъ покойниковъ, къ которымъ возвращается память, и сообщается пророческій даръ послѣ употребленія крови жертвенныхъ животныхъ; нѣкоторые изъ кровяной смѣси дѣлали изображенія вѣщихъ животныхъ, которыхъ достаточно было проглотить, чтобы получить способность прорицанія [38]). Такъ какъ печень играла очень важную роль въ гаданіи по внутренностямъ животныхъ, ибо считалась органомъ, одареннымъ пророческой способностью, то утверждали, что, проглотивши печень, можно получить пророческій даръ. Кто знаетъ, не имѣлъ ли Гезіодъ въ виду эту способность, перенося на Прометея казнь Титія? Въ эсхиловой трагедіи въ тотъ моментъ, когда Титанъ объявляетъ, что владѣетъ тайною Зевса, послѣдній напускаетъ на своего побѣжденнаго противника кровожаднаго орла, который долженъ наказать его и быть можетъ вырвать вмѣстѣ съ печенью тайну, которая должна была оставить тамъ слѣды.

Плотоядныя птицы, которыя часто могли отвѣдывать вѣщія внутренности жертвенныхъ животныхъ, вели такой образъ жизни, который особенно легко могъ развить въ нихъ если не сознаніе, то по крайней мѣрѣ инстинктъ будущаго. Это предрасположеніе совершенно безполезно, если допустить, что животныя суть не болѣе, какъ орудія провидѣнія; но оно имѣло свое значеніе въ то время, когда узкая логика не такъ тѣсно связывала гадательное вѣдовство съ мантикой по вдохновенію. Поэтому вѣщія птицы (ὄρνιθες μαντικοί, χρηστήριοι) [39]) выбирались почти исключительно изъ среды хищниковъ, и различныя умозрительныя

теоріи, признающія за провидѣніемъ свободный выборъ орудій, ничего не прибавили къ этой привилегированной группѣ. Слово οἰωνός въ обыкновенномъ употребленіи означаетъ одновременно и хищную, и вѣщую птицу [40].

Но мало по малу значеніе этого слова расширилось. Прежде всего черезъ метонимію оно перешло съ дѣятеля на дѣйствіе, съ птицы на предсказаніе; затѣмъ, благодаря распространенію авгуральнаго искусства, слово οἰωνός стало равносильно „предсказанію" вообще и примѣнено было даже къ указаніямъ, которыя доставлялись иными способами вѣдовства. То же самое сдѣлали римляне съ словомъ *auspicium* [41]. Народный инстинктъ до такой степени склоненъ къ аналогіи, что когда исчезло соблюдаемое Гомеромъ различіе между οἰωνός и ὄρνις, то точно такъ же и такимъ же способомъ расширилось значеніе слова ὄρνις. „Вы", обращается Аристофанъ къ современникамъ, называете ὄρνις (птицей) всѣ знаменія, предвѣщающія будущее. По вашему мнѣнію, слово есть птица, вы называете птицей и чиханье, и встрѣчу, и неизвѣстный шумъ; и рабъ есть птица, и оселъ птица [42])".

Вопреки ученымъ и грамматикамъ, которые подъ предлогомъ ограниченія смысла словъ нерѣдко окончательно затемняютъ ихъ значеніе, вѣдовство авгуральное или при посредствѣ птицъ одинаково обозначалось словами, происходящими отъ οἰωνός и ὄρνις [43]).

У Гомера птицегаданіе уже вполнѣ установилось. Оно съ примѣрною ловкостью практикуется Калхантомъ, Геленомъ, Галиѳерсомъ подобно тому, какъ прежде практиковалось Меламиомъ, Амфіараемъ и Тирезіей. Когда Греки задали себѣ вопросъ, откуда явилось это искусство, то по обыкновенію приписали ему миѳическое происхожденіе. Изобрѣтателемъ птицегаданія является то сынъ Посейдона Парнасъ [44]), то виновникъ образованности Промеѳей [45]). Быть можетъ даже ее приписывали Кентаврамъ, въ числѣ которыхъ находимъ нѣкоего Орнея [46]). Менѣе легковѣрные ученые приписывали птицегаданію фригійское [47]) и даже арабское [48]) происхожденіе. Плиній считаетъ изобрѣтателемъ

его Тирезію или Фригійца Кара [49]). Въ эпоху упадка здравыхъ понятій авгуральнаго искусства искали въ Фригіи [50]). Какъ бы игнорируя всю гомеровскую исторію, малосвѣдущіе компиляторы возводили начало орниѳомантіи къ сыну Улисса Телемаху, мнимому автору сочиненія объ этомъ предметѣ [51]).

Будучи приведено въ систему, гаданіе по птицамъ должно было составить перечень или канонъ вѣщихъ птицъ, чтобы ограничить ихъ число, а также опредѣлить тѣ ихъ движенія, которыми можно пользоваться для гадательныхъ заключеній. Дѣйствительно, уже гомеровскіе гадатели поняли необходимость подобнаго ограниченія. «Множество птицъ летаетъ подъ солнцемъ», говоритъ одинъ изъ героевъ *Одиссеи*, но не всѣ онѣ несутъ съ собою предсказанія [52])» То же самое говорится и о подробностяхъ наблюденія. «Привычки птицъ такъ многочисленны», говоритъ Порфирій, «крики ихъ столь разнообразны, что и орниѳоскопы выбираютъ только нѣкоторые изъ нихъ [53])».

Выборъ между ними былъ сдѣланъ скорѣе по привычкѣ, нежели въ силу какого-нибудь теоретическаго основанія. Такъ какъ каждый богъ имѣетъ свою птицу [54]), то изъ орниѳоскопическаго списка остается только исключить тѣхъ пернатыхъ, которыя не относятся ни къ какому божеству [55]), такъ какъ онѣ не употреблялись въ качествѣ сверхъестественныхъ посланниковъ. Но на практикѣ число птицъ было еще болѣе ограничено.

Орелъ (ἀετός), спеціальный посолъ Зевса, по словамъ Гомера, «самая совершенная птица [56]); Ѳеокритъ называетъ его вѣщей (οἰωνός) [57]) птицей по преимуществу; нѣкоторое время спустя это качество переходитъ на коршуна (γύψ) [58].

Воронъ (κόραξ) былъ любимой птицей и товарищемъ Аполлона; эту привилегію онъ раздѣлялъ впрочемъ съ ястребомъ и лебедемъ. Греческіе и римскіе поэты нерѣдко называютъ ворона птицей Феба, его рабомъ, дельфійской птицей, товарищемъ треножниковъ [59]). Поэтому и въ Греціи, и въ Римѣ ворона наблюдали особенно тщательно. Пиндаръ приписываетъ ему шестьдесятъ четыре различныхъ крика [60]), а Плиній утверждаетъ, что «изъ всѣхъ птицъ

повидимому одни только вороны понимаютъ смыслъ своихъ предсказаній [61])». Въ Греціи были даже особые специалисты гадатели по воронамъ (κορακομάντεις) [62]). Тѣмъ не менѣе воронъ считался неблагопріятной птицей, и привычка посылать людей «къ воронамъ» подобно тому, какъ теперь посылаютъ къ чорту, сообщила пожирателю труповъ зловѣщій характеръ (δυσοιωνιστικός).

Ворону (κορώνη) гадатели противопоставляли ворона. По легендѣ Корониса, ворона, поссорившись съ Аполлономъ и его нескромнымъ слугою, поступаетъ на службу къ Герѣ или даже къ Аѳинѣ, которая впрочемъ не могла похваляться ею. Въ Греціи, какъ и въ Италіи, смыслъ предсказаній, доставляемыхъ вороной, совершенно противоположенъ смыслу тѣхъ, которыя доставляетъ воронъ.

Орелъ, коршунъ, воронъ и ворона образуютъ главную группу вѣщихъ птицъ. Мало по малу практика отбрасывала нѣкоторые виды птицъ, высоко цѣнившіеся въ гомеровское время, каковы: ястребъ (κίρκος—ἴρηξ κίρκος) [63]), соколъ, или священная птица (ἱέραξ) цапля, (ἐρωδιός) и выпь (ὄκνος), посланница Паллады, которую по весьма утонченнымъ соображеніямъ называютъ также и птицей Діомеда [64]). За то съ другой стороны списокъ увеличивался допущеніемъ королька (τρόχιλος—βασιλικος), [65]), ночной совы (γλαῦξ) [66]), чайки (κρέξ) [67]) (двѣ послѣднія принадлежали Аѳинѣ), зеленаго дятла (δρυοκολάπτης), столь чтимаго въ Италіи, и въ случаѣ надобности несуществующаго феникса, который признавался иными гадателями «единственнымъ» повѣреннымъ Феба.

Этотъ списокъ не могъ быть законченнымъ; для этого требовалась всѣми признанная власть, какою была каста египетскихъ жрецовъ или римскихъ авгуровъ. Авгуры просто могли сократить число вопрошаемыхъ ими птицъ, но имъ необходимо было допустить, что всѣ птицы способны давать случайныя предсказанія [68]). Греческіе гадатели гораздо свободнѣе относились къ преданію и только самимъ себѣ давали отчетъ въ своихъ предпочтеніяхъ той или другой птицѣ. Легенда о Пелеядахъ или «голубкахъ» Додоны [69]) ясно указываетъ, что птица Діоны—Афродиты не чужда

была вѣдовства; точно также, когда Ликофронъ называетъ Кассандру «вдохновленной Фебомъ ласточкой [70])», то можно находить эту метафору странной, но нельзя отрицать, что эллинская орнитомантія вопрошала иногда и ласточекъ.

Совершенное гаданіе по птицамъ состояло бы въ пониманіи ихъ языка; этой способностью владѣли Мелампъ, Тирезія [71]) и Пиѳагора [72]); много вѣковъ спустя ее пріобрѣли также Аполлоній Тіанскій и его ученики [73]). Но для этого нужно было имѣть очищенныя души, а такъ какъ не находили болѣе драконовъ, языки которыхъ были необходимы для очищенія, то приходилось довольствоваться первыми зачатками этой утерянной науки, именно толкованіемъ крика наблюдаемыхъ птицъ.

Правила наблюденія и толкованія инстинктивныхъ дѣйствій птицъ были, какъ и слѣдовало ожидать, чрезвычайно сложны, ибо практика всячески ихъ измѣняла и загромождала исключеніями. Гадатель могъ прежде всего получить общее предсказаніе отъ *вида*. Нѣкоторыя птицы были «благопріятны по самой своей природѣ»; другія давали «зловѣщія предсказанія» и пользовались совершенно противоположной славой [74]). Такъ, напримѣръ, достаточно было увидѣть цаплю, чтобы быть увѣреннымъ въ успѣхѣ тайно задуманнаго предпріятія. Но не слѣдовало торопиться съ выводомъ. Нѣкоторыя птицы были благопріятны для однихъ людей и неблагопріятны для другихъ, смотря по обстоятельствамъ или даже по національности. Сова была зловѣщей птицей для всѣхъ кромѣ Аѳинянъ, а ворона пугала Аѳинянина, потому что будто бы враждовала съ совой, и потому что однажды нарушила довѣріе Аѳины, распространивши слухъ, что акрополь не охраняется болѣе Ерихѳоніемъ, Агравломъ и Ерсою. Точно также чайка считалась зловѣщей лишь въ день брака [75]).

Разъ видъ установленъ и опредѣленъ, орниѳоскопу остается наблюдать два главныя дѣйствія, *полетъ* и *крикъ*. Римляне обыкновенно довольствовались этой классификаціей (*alites—oscines*), но болѣе старательные Греки подраздѣляли наблюденіе на три [76]) или даже на четыре [77]) отдѣла: *полетъ* (πτῆσις), *крикъ* (φωνή—κλαγγαί), сидѣніе, или *посадку*

(ἕδρα—κάθεδρα) и положеніе, или *дѣйствіе* (ἐνεργεία). Нѣкто Аполловій Лакедемонскій или Лаодикейскій повелъ еще дальше это различеніе моментовъ гаданія; но это была незаконная наука, смѣшивающая гадательныя знаменія съ естественными предзнаменованіями [78]).

Первоначально всѣ эти дѣйствія помимо ихъ силы или продолжительности имѣли значеніе положенія; смыслъ ихъ измѣнялся смотря по мѣсту, которое занимала птица по отношенію къ наблюдателю. Въ этомъ случаѣ авгуральное искусство было гораздо менѣе точно у Грековъ, нежели у Етрусковъ и Римлянъ. Греки вовсе не имѣли *храма*, т. е. ихъ поле наблюденія не было опредѣлено заранѣе проведенными вертикальными линіями. Они различали только правую, или счастливую сторону (δεξιός—αἴσιος) и лѣвую, или несчаствую (ἀρίστερος—ἐξαίσιος) [79]).

Преимущество правой стороны обнаруживается во множествѣ гадательныхъ пріемовъ. Чаша на пирахъ, шлемъ съ жребіями, приглашающая къ пѣнію цитра переходили отъ лѣвой стороны къ правой. Въ этомъ же направленіи и Улиссъ, переодѣтый нищимъ, обходитъ собраніе жениховъ. Грекъ закидывалъ плащъ на правое плечо, а Римлянинъ на лѣвое. Пляска начиналась съ правой ноги, которую и обували прежде лѣвой. Число ступеней, ведущихъ въ храмъ, всегда было нечетно для того, чтобы и начинать, и оканчивать восхожденіе правой ногой. Играющій на двухъ флейтахъ всегда начиналъ съ правой. Э. Курціусъ полагаетъ даже, что направленіе финикійскаго письма измѣнено было Греками подъ вліяніемъ этого вѣрованія; впрочемъ, ему можно сдѣлать то же самое возраженіе, которое египетскіе жрецы сдѣлали Геродоту [80]), а именно, что письмо, идущее вправо, начинается съ лѣвой, т. е. роковой стороны.

Здѣсь возникаетъ затрудненіе. Искусство авгуровъ не могло предоставить наблюдателю полной свободы въ опредѣленіи на каждый случай правой и лѣвой стороны по отношенію къ занимаемому имъ мѣсту. Природа имѣетъ свое естественное дѣленіе гораздо болѣе важное, нежели произвольное направленіе взора, и наблюдатель обязанъ согласовать свою лѣвую и правую сторону съ двумя соотвѣтствующими сторонами свѣта. Вѣра въ сво-

бодныя дѣйствія провидѣнія не должна бы допускать подобныхъ требованій, но очевидно она заимствовала кое-что изъ астрологическаго фатализма.

Но гдѣ же въ природѣ та счастливая сторона, которую Грекъ долженъ считать правой, а Римлянинъ лѣвой? Оба народа отдаютъ преимущество Востоку, той сторонѣ, откуда приходитъ солнце. Пиѳагора, Платонъ, Аристотель объявляютъ подобно Гомеру что востокъ есть правая сторона міра [81]. Но почему же правая? Потому, говоритъ Аристотель [82], что Грекъ, поворачиваясь къ сѣверу, имѣетъ Востокъ справа. Между тѣмъ Римлянинъ, будучи въ томъ же положеніи, говоритъ, что его правая сторона соотвѣтствуетъ лѣвой сторонѣ боговъ, и поэтому онъ называетъ восточную сторону лѣвой. Причина была бы основательна, еслибы упомянутое отношеніе согласовалось съ религіозными обрядами Греціи. Но намъ извѣстно, что древнѣйшіе греческіе храмы были обращены на западъ для того, чтобы божество, находящееся въ глубинѣ алтаря, было обращено лицемъ на востокъ [83]; въ одномъ изъ гомеровскихъ гимновъ Аполлонъ выбираетъ для сооруженія себѣ храма Кризу «обращенную къ Зефиру [84].» Утверждая, что Греки считали сѣверъ мѣстопребываніемъ боговъ, Аристотель очевидно приписываетъ Грекамъ чуждыя представленія, занесенныя вмѣстѣ съ легендой о Гиперборенхъ. Итакъ, необходимо признать, что Греки, вѣрившіе въ счастливое вліяніе правой стороны и въ преимущество Востока, только соединили эти два первоначально отдѣльныя, представленія, назвавши Востокъ правой стороной свѣта.

Во всякомъ случаѣ практика Грековъ, болѣе согласная съ естественнымъ чувствомъ, не могла сама по себѣ повести къ тому смѣшенію въ языкѣ, которое очень рано замѣчается у Римлянъ. (Δεξιός), *правый*, сохранило значеніе „счастливаго» тогда какъ *laevus* и *sinister* впослѣдствіи обозначали совершенно противоположныя понятія [85]).

Допускалъ ли первоначальный греческій храмъ дѣленіе каждой стороны, правой и лѣвой, въ обѣихъ частяхъ своихъ, передней и задней? Это очень вѣроятно, но становится вполнѣ достовѣрнымъ лишь съ того времени, когда Гре-

ки отрѣшилась отъ своихъ національныхъ преданій и стали подражать сосѣдямъ [86]). По мнѣнію Галіена, та часть искусства греческихъ авгуровъ, которая касалась измѣренія пространства, была особенно разработана. Задавшись мыслью узнать, дѣйствительно ли орниѳомантія происходила, какъ нѣкоторые утверждали, изъ Фригіи или Арабіи, Галіенъ пользуется для своей цѣли встрѣчей съ двумя гадателями, греческимъ и арабскимъ. «Я спросилъ ихъ, одинаковое ли значеніе приписываютъ они птицѣ, летающей съ правой или съ лѣвой стороны, и видятъ ли они какую-нибудь разницу въ томъ, очень ли высоко летаетъ птица, или очень низко, или наконецъ находится на средней высотѣ, а также различаютъ ли они, близко ли птица отъ наблюдателя, или далеко. Арабъ отвѣчалъ, что это совершенно безразлично, а Грекъ напротивъ различалъ правую и симметрическую съ ней лѣвую, какъ это предписано знатоками дѣла, причемъ добавилъ, что разстоянія неопредѣленныя противополагаются опредѣленнымъ. Тогда я увидѣлъ, что у Араба совсѣмъ нѣтъ точныхъ правилъ, тогда какъ у Грека есть правила и есть искусство, потому-что искусство состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ опытномъ различеніи явленій [87])». Извѣстно впрочемъ что высокій *полетъ*, внезапный порывъ, широко развернутыя крылья считались явленіями благопріятными [88]), тогда какъ неправильные или шумные взмахи, низкій, прихотливый полетъ обличали въ небесномъ посланникѣ безпокойство, сообщавшееся и людямъ.

Истолкованіе *крика* [89]) зависѣло прежде всего отъ того мѣста, которое занимала птица по отношенію къ наблюдателю, а также отъ силы и повторенія крика. Здѣсь могла требоваться ариѳметическая точность, и дѣйствительно она требовалась по крайней мѣрѣ въ эпоху упадка [90]).

Что же касается *движеній* птицъ, разъ вступившихъ слѣва или справа въ поле наблюденія, то относительно этого мы лишены почти всякихъ свѣдѣній. Гомеровскія поэмы не могутъ намъ много помочь, потому что поэтъ предлагаетъ въ нихъ истолкованію гадателей цѣлыя аллегорическія драмы и чудеса, въ которыхъ открывается съ необычайною ясностью тайна будущаго. Въ нихъ упоминает-

ся то орелъ, роняющій козулю къ подножію алтаря въ моментъ жертвоприношенія [91]), то орелъ, бросающій съ высоты въ лѣвую отъ Троянцевъ сторону растерзанную, умирающую змѣю [92]); то въ другомъ мѣстѣ два орла, которые дерутся надъ жителями Иѳаки, собравшимися на площади [93]); то орелъ проносится съ правой стороны Телемаха, унося въ когтяхъ гуся [94]); ястребъ, «вѣстникъ Аполлона», летаетъ съ правой стороны героя держа въ лапахъ голубку, перья которой разсыпаются по землѣ [95]). Но все это чудесные случаи на которые не можетъ разсчитывать обыкновенное наблюденіе.

Послѣднее отмѣчало и гораздо менѣе значительныя подробности. Ефесская надпись, къ несчастію поврежденная, передаетъ намъ драгоцѣнный образчикъ традиціонныхъ правилъ. Дѣло идетъ о положеніи вѣщей птицы. «Если она прячетъ (правое крыло?), она благопріятна; если поднимаетъ или прячетъ лѣвое—зловѣща. Если она пролетаетъ слѣва на право, если поднимаясь прячетъ (крыло), она зловѣща, но если, поднявши правое крыло [96])»... Текстъ авгуральной надписи на этомъ обрывается, а въ неясныхъ указаніяхъ историковъ мы ничего не находимъ для возстановленія исчезнувшей науки орниѳоскоповъ. Мы видимъ, что у Плутарха [97]) зловѣщая птица поднимаетъ лѣвое крыло и вытягиваетъ лѣвую лапу, но мы можемъ только догадываться о безконечномъ разнообразіи наблюденій относительно «энергіи» или дѣятельности мантическихъ птицъ.

Въ вопросѣ о *посадкѣ* птицы, помимо наблюденій положенія животнаго, гадатели различали еще *стадовыхъ* птицъ, или мирныхъ и *враждебныхъ*, или непріязненныхъ другъ къ другу; гадатели предсказывали на основаніи одновременнаго появленія этихъ различныхъ видовъ [98]). Такимъ образомъ когда Тирезія Софокла замѣчаетъ драку въ стаѣ птицъ, то онъ выводитъ изъ этого зловѣщее предсказаніе [99]), слѣдуя въ этомъ случаѣ естественной аналогіи, несомнѣнно вліявшей на правила гадательнаго искусства.

Мы не станемъ заниматься тератологическими явленіями. Въ этихъ случаяхъ здравый смыслъ восполнялъ ме-

тодъ и признавалъ, что всякое нарушеніе естественныхъ законовъ должно считаться дурнымъ предзнаменованіемъ [100]).

Гаданіе по птицамъ практиковалось только вольными гадателями. Оно господствовало въ героическую эпоху, довольствовавшуюся орниѳомантіей и онейромантіей. Блаженъ тотъ, говоритъ Гезіодъ, кто различаетъ птицъ и избѣгаетъ грѣховъ [101])». Въ историческую эпоху перевѣсъ оракуловъ, которые испробовали и покинули этотъ способъ гаданія, а также признаное превосходство гаданія по внутренностямъ животныхъ низвели наблюденіе авгуровъ на степень маловажной спеціальности; оно пережило себя въ нѣкоторыхъ мѣстныхъ обычаяхъ, напримѣръ, въ пріемахъ свиронскихъ гадатлеей подлѣ Аѳинъ [102]). Отсюда недостаточность свидѣтельствъ, которыми располагаетъ современная археологія. Авгуральное знаніе Тирезіевъ и Калхантовъ было мертвой наукой даже для древнихъ историковъ. Таблицы знаменій, составленныя будто бы Манто подъ диктовку Тирезіи, относились къ области легендъ [103]).

Однако орниѳомантія ожила снова, когда вокругъ оракуловъ образовалась пустота, и когда пиѳагорейскій духъ, обновленный философіей эпохи упадки, отвернулся отъ утробогаданія. Вѣра въ переселеніе душъ въ птицъ доставила новый аргументъ въ пользу птицегаданія. Какъ можно было презирать предсказанія, доставляемыя ворономъ, когда великій Аристея Проконнесскій явился Метапонтцамъ подъ видомъ этой птицы [104])? И такъ, снова вернулись къ обитателямъ воздуха, чистоту и блаженство которыхъ такъ восхваляли, причемъ роль благовѣстниковъ приписывали безобиднымъ птицамъ и однихъ только хищниковъ считали зловѣщими.

Но возстановить забытый методъ можно было только съ помощью учености, и то съ большими усиліями. Многіе писатели, какъ напримѣръ Апеллесъ, Аѳеней, Херемонъ, Артемидоръ, Фока и другіе «знаменитые авгуры» [105]), писали объ этомъ предметѣ, соединяя въ одно обряды различнаго происхожденія и ставя рядомъ Италію, Фригію, Арабію, Киликію, Писидію и даже Халдею. Отсюда произошелъ, напримѣръ, тотъ смѣшанный способъ птице—и утробогаданія, который такъ хорошо былъ извѣстенъ византійскимъ

хроникерамъ, именно, обычай отрѣзывать части жертвеннаго мяса въ добычу хищнымъ птицамъ. Обычай этотъ особенно часто примѣнялся при основаніи городовъ, причемъ выборъ мѣста опредѣлялся паденіемъ добычи. Говорятъ, что такимъ именно образомъ было выбрано мѣсто для Селевкіи, Антіохіи, Византіи и многихъ другихъ городовъ [106]). Орниѳомантія могла входить въ многочисленныя комбинаціи съ астрологіей, и по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ этихъ комбинацій необходимо было испытать [107]). Это рвеніе ученыхъ, доказывая, что искусство авгуровъ никогда не было популярнымъ [108]), въ то же время служитъ памятникомъ этого искусства, вполнѣ достойнымъ его прошлаго.

Пріемы народной орниѳомантіи имѣли цѣлью наблюденіе самопроизвольныхъ движеній, но не управляли искусственно проявленіями инстинкта. Въ Греціи мы не находимъ ничего подобнаго священнымъ цыплятамъ въ Римѣ, аппетитъ которыхъ усиливали предварительнымъ постомъ, а затѣмъ предлагали имъ заранѣе приготовленную пищу. Содержимыя будто бы въ Пританеѣ птицы существовали только въ воображеніи ученыхъ, невѣрно понявшихъ одну изъ схолій Аристофана Греческіе гадатели не пробовали также пускать птицъ, какъ это повидимому дѣлали Етруски. Аргонавты Аполлонія Родосскаго пускаютъ голубокъ черезъ Симплегады, чтобы убѣдиться, могутъ ли онѣ быстрымъ полетомъ избѣжать роковой западни подвижныхъ скалъ, и удастся ли Арго подобно голубкамъ избѣжать опасности. Что же касается голубки Девкаліона, то она столь же мало вѣща, какъ и голубка Ноя.

Тѣмъ не менѣе древнія преданія сообщаютъ средство для облегченія наблюденій авгуровъ. Эсхилъ называетъ Тирезію «кормильцемъ птицъ (οἰωνῶν βοτὴρ) [109])», а Іонъ Еврипида даетъ пищу парнасскимъ птицамъ. Это прокладывало путь къ тѣмъ способамъ гаданія, въ которыхъ животное предоставляется собственному инстинкту, стѣсненному однако сѣтью человѣческихъ комбинацій. Всѣ эти способы могли измѣняться до безконечности, но тотъ изъ нихъ, который намъ извѣстенъ подъ именемъ *алектріономантіи*,

или гаданія по пѣтухамъ (*), долженъ считаться наиболѣе совершеннымъ.

Греки всегда оказывали особое предпочтеніе этой отважной птицѣ, крикъ которой, какъ говорятъ, обращалъ въ бѣгство даже львовъ. Боями пѣтуховъ древніе Аѳиняне увлекались такъ же, какъ и современные Англичане; разсказывали даже, что Ѳемистоклъ устроилъ бой пѣтуховъ передъ солдатами, которымъ предстояло отразить вторженіе Персовъ, съ цѣлью воодушевить ихъ. Пѣтуху приписывали также врожденную прорицательную способность, благодаря которой онъ предчувствовалъ атмосферическія измѣненія. Отсюда по аналогіи вытекало народное повѣрье, что крикъ пѣтуха, услышанный въ день свадьбы, предвѣщаетъ семейныя бури [110]. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ думали, что принесеніе въ жертву пѣтуха благопріятно для виноградниковъ и способно отвратить градъ [111]. Такимъ образомъ и магія и мантія присвоивали себѣ эту птицу, не замедлившую занять важную роль, въ магическихъ, ѳеургическихъ и гадательныхъ обрядахъ эпохи упадка [112].

Наконецъ, отъ пѣтуха стали получать настоящія предсказанія на человеческомъ языкѣ, благодаря слѣдующему способу, который и составляетъ алектріономантію въ собственномъ смыслѣ: на землѣ чертили кругъ, на которомъ располагали буквы алфавита; на каждой изъ нихъ клали ржаное или ячменное зерно или какую нибудь другую приманку, возобновляемую по мѣрѣ надобности Затѣмъ въ кругъ вводили дрессированнаго и посвященнаго пѣтуха; предоставленный самому себѣ, онъ клевалъ то здѣсь, то тамъ и указывалъ такимъ образомъ буквы, изъ которыхъ составлялся божескій отвѣтъ на предложенный вопросъ. Такимъ образомъ Либаній и Ямблихъ, желая узнать наслѣдника Валенцію, получили первыя буквы Ѳеодосія [113]. Въ то же самое время тождественный результатъ полученъ былъ другими лицами при помощи магическаго бассейна, устроеннаго подобно алектріомантическому кругу [114].

Это сближеніе разъясняетъ свойства занимающаго насъ способа гаданія. Онъ произошелъ отъ клеромантики, а не отъ орниѳоскопіи. Въ этомъ случаѣ пѣтухъ просто замѣ-

няетъ руку, вынимающую жребій, и кольцо, бросающее буквы въ магическій бассейнъ. Этотъ способъ представляетъ смѣсь двухъ другихъ трудно соединяющихся способовъ, изобрѣтеніе праздныхъ жалкихъ временъ, когда все, не исключая надежды, носило печать невѣдомой болѣзни, подтачивающей разумъ.

II.

Гаданіе по четвероногимъ, пресмыкающимся, рыбамъ и птицамъ.

Низшее значеніе этихъ животныхъ сравнительно съ птицами.—Земля, какъ источникъ вѣдовства.—Животныя автохеоны, или происходящія изъ земли черезъ самопроизвольное зарожденіе.—Неопредѣленный характеръ этихъ наблюденій или изслѣдованій.—Предсказанія по инстинкту жертвенныхъ животныхъ.—Экзотическій характеръ гаданія по рыбамъ.

Итакъ, орниѳомантія имѣла прочныя правила и пользовалась высокимъ почтеніемъ но совершенно иное положеніе занимало то темное, суевѣрное вѣдовство, въ которомъ на всѣ виды животныхъ распространялось дѣйствіе провидѣнія. Разъ устранены поставленныя обычаемъ границы, нѣтъ болѣе основанія исключать какое-либо живое существо изъ списка «мантическихъ животныхъ». Точно такъ же Греки, не расположенные къ смѣшенію и безпорядку вообще, офиціально не признавали этого низшаго вѣдовства, которое они тѣмъ не менѣе производили отъ Орфея. Оно было присоединено къ тому гаданію, которое, смотря по надобности, называлось то «домашнимъ [115])», то «дорожнымъ [116])» вѣдовствомъ.

Поводомъ къ столь чрезмѣрному расширенію орниѳоскопическихъ способовъ гаданія послужили нѣкоторыя явленія, считавшіяся чудесными. Такъ, напримѣръ, расказывали, что козы открыли дельфійскую пророческую пещеру, а

пчелы пещеру Трофонія въ Лебадеѣ, что музы подъ видомъ пчелъ указывали дорогу аѳинскимъ переселенцамъ въ Іонію. Мегаръ спасся отъ наводненія, послѣдовавши за стаей журавлей; Девкаліонъ былъ выведенъ на Парнассъ волкомъ. Въ легендахъ не было недостатка, и каждый видъ животнаго могъ имѣть свою. Такимъ образомъ можно было наблюдать инстиктивныя движенія всѣхъ животныхъ, считавшихся мантическими, въ сложившихся о нихъ легендахъ.

Мистическое происхожденіе народнаго вѣдовства видно съ перваго взгляда. Согласно весьма древнему вѣрованію [117]), оно вызываетъ откровеніе изъ нѣдръ земли, общей матери всего живущаго. Самыми точными выразителями откровенія оно считаетъ тѣхъ животныхъ, которыя находятся въ наиболѣе тѣсномъ общеніи съ источникомъ прорицательныхъ испареній. Поэтому особеннымъ уваженіемъ пользовались: змѣя, кузнечикъ, ящерица, мышь, ласочка и др. Дочери и символы Земли—змѣи, какъ животныя автохѳоническія, проникли даже въ торжественную мантику оракуловъ. Онѣ ползаютъ вокругъ треножниковъ Аполлона и въ храмахъ Асклепія [118]). Въ эпоху упадка въ аполлоновомъ храмѣ въ Епирѣ были вѣщія змѣи, и предсказанія дѣлались на основаніи ихъ аппетита [119]). Свойства вѣщихъ приписывали кузнечикамъ вслѣдствіе вѣры въ ихъ самопроизвольное зарожденіе. Особенно тщательно наблюдались движенія зеленыхъ кузнечиковъ менѣе проворныхъ, нежели прочіе виды [120]). Ящерица (σαῦρος) обязана своею извѣстностью знаменитой статуѣ Аполлона Савроктона, хотя на самомъ дѣлѣ первая причина этой извѣстности заключалась въ мантическихъ свойствахъ этого животнаго. Скульпторъ, которому принадлежитъ статуя гадателя Іамида Ѳразибула въ Олимпіи, изобразилъ на плечѣ своего героя ящерицу, направляющуюся въ правую сторону. Галеоты, особый классъ гадателей, чрезвычайно чтимый въ Сициліи, быть можетъ обязаны были своимъ названіемъ извѣстному виду ящерицъ. Это животное, постоянно грѣющееся на солнечномъ свѣтѣ, считалось символомъ Аполлона-пророка.

Крыса, которая также считалась дѣтищемъ земли [121]), находилась почти въ томъ же отношеніи къ Аполлону Смин-

θею: ласочка (γαλῆ), такъ же какъ и мышь, внушала ужасъ людямъ суевѣрнымъ. Она часто попадалась на глаза, потому что, какъ говоритъ паразитъ Плавта, она перемѣняетъ мѣсто десять разъ въ день. Въ своемъ каталогѣ способовъ вѣдовства Свида отдѣльно упоминаетъ гаданіе «по мышамъ и ласочкамъ [122])». Кротъ и летучая мышь также упоминались въ этомъ безконечномъ каталогѣ, въ которомъ само собою разумѣется не былъ забытъ и паукъ.

Оставляя въ сторонѣ неизвѣстный намъ способъ гаданія Галеотовъ, мы смѣло можемъ утверждать, что гаданіе по земнымъ животнымъ, по четвероногимъ, ящерицамъ и насѣкомымъ относится къ клеромантіи и не представляетъ подобно орниθоскопіи систематическаго наблюденія инстинктивныхъ движеній. «Всѣ эти животныя предсказываютъ лишь своимъ появленіемъ на основаніи присущихъ имъ благопріятныхъ или зловѣщихъ свойствъ. Они составляютъ значительную часть тѣхъ «символовъ», которые попадаются человѣку дома и въ дорогѣ, и которые со всѣхъ отношеніяхъ сходны съ игральными костями, располагаемыми провидѣніемъ такъ или иначе. Истолкованіе этихъ знаменій было легко, потому что обычай установилъ постоянный смыслъ ихъ.

Однако люди, склонные усматривать въ случайныхъ совпаденіяхъ глубокій замыселъ провидѣнія, принимавшіе въ соображеніе побочныя обстоятельства, каковы естественныя или чудесныя движенія наблюдаемаго животнаго, время, а также настроеніе наблюдателя совпаденій, такіе люди попадали въ лабиринтъ, откуда ихъ могло вывести лишь знаніе спеціалистовъ, символодидактовъ, или толкователей всѣхъ случайныхъ явленій [123]). Θеофрастъ говоритъ о своемъ суевѣріи: «если крыса прогрызаетъ ему мѣшокъ съ мукой, онъ бѣжитъ къ гадателю, который немедленно совѣтуетъ положить заплату на мѣшокъ». На самомъ дѣлѣ совѣщаніе гораздо продолжительнѣе, чѣмъ думаетъ Θеофрастъ, потому что все знаменательно въ хорошо понятомъ символѣ. Но мы уже говорили, что символомантія не представляетъ опредѣленнаго способа гаданія; она въ одинаковой степени приложима ко всѣмъ знаменіямъ, не вошедимъ въ особую систему, и столь же всестороння, какъ и толкованіе словъ,

съ которымъ она имѣетъ много общаго, такъ какъ символъ представляетъ въ состояніи бодрствованія то же самое, что сновидѣніе во время сна [124]). Поэтому гаданіе по земнымъ животнымъ не можетъ быть ни точно описано, ни отличаться опредѣленными свойствами. Символомантія представляла неисчерпаемый источникъ догадокъ, хаосъ, въ который гадатели вводили по своему усмотрѣнію произвольныя системы, а не опредѣленное искусство, свободное, насколько это возможно отъ всего неожиданнаго.

Одна только часть этой неопредѣленной науки была приведена въ порядокъ, именно та, задачею которой было узнать заранѣе по положенію жертвенныхъ животныхъ, будутъ ли приношенія приняты богами, или нѣтъ. Эти наблюденія служили какъ бы вступленіемъ къ наблюденію внутренностей: они имѣли только относительное значеніе и доставляли лишь неясныя предсказанія. По теоріи, слѣдовало предоставить животное собственному его инстинкту, но на практикѣ не всегда можно было примѣнять выжидательный методъ. Иногда приходилось тянуть или толкать животное къ алтарю, или наконецъ насильно подвергать его обрядамъ жертвоприношенія. Въ этомъ случаѣ принимали во вниманіе его кротость или упорство, истолковывали его молчаніе или крики. Въ Дельфахъ во время жертвоприношеній пробовали впускать козамъ въ уши или въ шерсть нѣсколько капель воды, чтобы видѣть, остается ли животное неподвижнымъ, или будетъ сопротивляться подъ вліяніемъ этого возбужденія [125]).

Некроманты были требовательнѣе относительно чернаго барана, котораго они употребляли въ вызовахъ тѣней: его брали за рога или за переднія ноги и заставляли ходить такимъ образомъ, описывая кругъ. Баранъ сначала слѣдовалъ послушно, а затѣмъ вдругъ останавливался и падалъ на томъ мѣстѣ, гдѣ слѣдовало вызвать желаемую тѣнь [126]). При падательныхъ жертвахъ слѣдили также за тѣмъ, падало ли закланное животное на лѣвый или на правый бокъ, тотчасъ ли оно умирало, или медленно кончалось [127]). Въ Онхестѣ въ Беотіи предсказывали по инстинкту лошадей, посвященныхъ Посейдону Гиппію (Коннику). Будучи предостав-

лены самимъ себѣ, животныя эти должны были привести въ окружность святилища (*temenos*) колесницу, въ которую были запряжены [128]).

Трудно помѣстить въ какую бы то ни было категорію странный опытъ, сдѣланный царемъ Θеодатомъ «по совѣту одного Еврея», какъ говоритъ Прокофій [129]). Чтобы узнать исходъ войны, которую Юстиніанъ велъ съ Готами, Θеодатъ заперъ въ три хлѣва тридцать свиней, изъ которыхъ однѣ были названы Готами, другія—Римлянами, третьи императорскими солдатами, и замѣтилъ, что Готы умерли первыми отъ истощенія. Около того же времени въ подражаніе этому способу устроенъ былъ воображаемый поединокъ между мнимыми Велизаріемъ и Витигесомъ [130]).

Что касается гаданія по рыбамъ, то оно повидимому не получило въ Греціи права гражданства. Не смотря на то, что самъ Аполлонъ принялъ образъ дельфина, чтобы проводить Критянъ въ Кризу, не смотря на то, что Протей, пастырь тюленей, былъ уважаемымъ прорицателемъ, что вода считалась гадательнымъ элементомъ по преимуществу, греческая религія отказалась включить рыбъ въ число гадательныхъ животныхъ; причиной этому была невозможность примѣнить къ рыбамъ общія начала животнаго гаданія, такъ какъ онѣ не обладаютъ голосомъ, никогда не попадаются человѣку на встрѣчу и не употреблялись въ жертвоприношеніяхъ. Порода рыбъ, говоритъ собесѣдникъ Плутарха, совершенно чужда намъ; мѣстожительство ихъ совершенно отлично отъ нашего; кажется, что онѣ родились и живутъ въ совершенно другомъ мірѣ. Отъ нихъ не доходятъ къ намъ ни взгляды, ни голоса, ни какія-либо услуги... При жизни эти животныя не приносятъ рѣшительно никакой пользы [131])». «Тысячами», говоритъ Плутархъ въ другомъ мѣстѣ, «насчитываются извѣщенія и предсказанія, ниспосылаемыя богами при посредствѣ земныхъ животныхъ и пернатыхъ, но ни одного такого случая нельзя приписать воднымъ животнымъ [132])».

Однако это исключеніе совершенно произвольно; оно не имѣетъ никакого теоретическаго основанія, потому что и самыя глупыя и безголосыя животныя могли служить орудіемъ для провидѣнія. Восточныя религіи были менѣе разборчи-

вы. [133]). Въ Сиріи ежедневно приносили рыбъ въ жертву богинѣ Атаргатидѣ, покровительствующей всему населенію водъ, въ особенности сардинкамъ и анчоусамъ, которыхъ поэтому смертные избѣгали употреблять въ пищу[134]). Въ Гіерополъскомъ храмѣ, мѣстѣ знаменитаго оракула, откармливали священныхъ рыбъ [135]).

Мы не станемъ доискиваться, насколько вліяла на эти обычаи индійская и халдейская миѳологія, изобилующая рыбообразными божествами [136]). Мы устанавливаемъ только существованіе въ Ликіи особаго гаданія по рыбамъ, или скорѣе по ихъ аппетиту, какъ наиболѣе замѣтному ихъ инстинкту. Обычай этотъ принадлежалъ культу Аполлона, великаго ликійскаго божества. Въ Сирѣ, или Сиррѣ, на морскомъ берегу находился храмъ Аполлона, у основанія котораго волны образовали яму. Вопрошающіе обращались къ рыбамъ, живущимъ въ этомъ священномъ провалѣ. Начиная жертвоприношеніе, имъ бросали куски мяса, отрѣзаннаго отъ жертвенныхъ телятъ. Эти обрѣзки были предварительно зажарены и нанизаны по десяти на два деревянныхъ вертела. Присутствовавшій при этомъ жрецъ называлъ одинъ за другимъ различные виды приближавшихся рыбъ[137]). Предсказанія считались тѣмъ благопріятнѣе, чѣмъ рыбы были жаднѣе и многочисленнѣе. Когда рыбы не обращали вниманія на приманку или являлись въ небольшомъ числѣ, въ особенности когда они отталкивали куски мыса ударами хвостовъ—предсказанія были зловѣщи.

Тотъ же обычай существовалъ въ Лимурѣ, другомъ Ликійскомъ городкѣ, съ тою только разницею, что здѣсь опыты производились надъ рыбами прѣсноводными [138]).

III.

Гаданіе по инстинктивнымъ движеніямъ человѣка.

§ I.—Кледономантія, или гаданіе по непроизвольному слову.—Техническое значеніе слова *кледоне*.—Кледонизмъ въ *Одиссеѣ*.—Этимологическій кледонизмъ въ приложеніи къ именамъ собственнымъ.—Счастливыя или зловѣщія слова.—Кледономантическіе оракулы.—Кледонизмъ и *жребій*.

§ II.—Пальмическое гаданіе по непроизвольнымъ дрожаніямъ.—Толкованіе чиханья въ *Одиссеѣ*.—Вѣроятное происхожденіе гаданія по чиханью, или *птармоскопіи*.—Сочиненія о гаданіи по дрожаніямъ.

Въ сущности вся теорія гадательнаго вѣдовства цѣликомъ зиждется на вѣрѣ во вмѣшательство провидѣнія, пользующагося покорными орудіями. Сверхъестественное дѣйствіе по необходимости должно простираться и на человѣка, который является въ этомъ случаѣ несвободнымъ и разумнымъ существомъ, а лишь орудіемъ, болѣе совершеннымъ нежели животныя и болѣе способнымъ сообщить божественной мысли понятное выраженіе. Мантика по внутреннему вдохновенію, въ которой откровеніе воспринималось непосредственно душою въ человѣческой рѣчи, была послѣднею формою этого вѣрованія. Однако смѣлое представленіе объ активномъ наитіи божеской воли на душу, лишенную свободы и почина и находящуюся въ ненормальномъ состояніи,

называемомъ энтузіазмомъ, бредомъ или экстазомъ, это представленіе явилось впослѣдствіи; ранѣе того воображеніе Грековъ долго довольствовалось среднимъ терминомъ, тѣмъ способомъ гаданія, въ которомъ человѣкъ подобно мантическимъ животнымъ наблюдался извнѣ и считался дѣйствующимъ невольно по тайному побужденію боговъ. Это темный, неопредѣленный методъ, какъ и всѣ методы, не успѣвшіе еще выдѣлить своихъ основныхъ началъ изъ смѣси разнородныхъ представленій.

Прежде всего слѣдуетъ исключить изъ антропологическаго вѣдовства все то, что относится къ неопредѣленной группѣ случайныхъ явленій, извѣстныхъ подъ именемъ „ встрѣчъ или символовъ", гдѣ исключенія не существуютъ. Считалась дурнымъ предзнаменованіемъ встрѣча съ уродливымъ человѣкомъ, калѣкой, евнухомъ, негромъ, точно такъ же какъ и встрѣча съ зловѣщимъ животнымъ, или начало какого-нибудь дѣла въ тяжелый день. Мы разсмотримъ только предсказанія по человѣческимъ движеніямъ, насколько они зависятъ отъ инстинкта, направляемаго провидѣніемъ.

Эти движенія сводились къ двумъ категоріямъ: интеллектуальныя движенія, божественнымъ орудіемъ которыхъ былъ языкъ, и движенія физическія, или эмоціи, заключающіяся въ непроизвольномъ дрожаніи органовъ. Толкованіе умственныхъ движеній составляетъ *кледономантію* [139]), а физическихъ пальмику [140]), или гаданіе по дрожанію; первая имѣетъ за собя глубокую древность, послѣдняя была создана или по крайней мѣрѣ развита духомъ суевѣрія въ эпоху упадка.

§ I. Кледономантія.

Греческая кледономантія болѣе понятна, но труднѣе для опредѣленія, нежели римское гаданіе по случайно произнесеннымъ звукамъ [141]). Поэтому намъ необходимо ограничиться существенными элементами кледономантіи и въ такомъ видѣ ввести ее въ общій планъ нашего изслѣдованія.

Откровеніе по сверхъестественнымъ звукамъ, раздающимся въ ушахъ или такъ сказать проникающимъ въ душу помимо органовъ чувствъ, не составляетъ части гадательнаго вѣдовства, а слѣдовательно и кледономантіи въ собственномъ смыслѣ. Это непосредственное слово Зевса, называемаго поэтому πανομφαῖος, εὔφημος, εὐφάμιος. Оно понятно само по себѣ, а не вслѣдствіе раціональныхъ наблюденій. Въ Греціи рѣже, нежели въ Римѣ оно встрѣчается подъ видомъ рѣчи или сверхъестественнаго языка но обыкновенно подъ видомъ распространившихся уже слуховъ, источникъ которыхъ никому недоступенъ. Тогда это слово называется Молвой (Φήμη—*Fama*); это божественная сила, которая всѣмъ пользуется и ни отъ кого не исходитъ [142]).

Здѣсь идетъ рѣчь о человѣческомъ словѣ, которое употребляется провидѣніемъ, какъ загадочное знаменіе, смыслъ котораго иногда совершенно отличенъ отъ обыкновеннаго значенія словъ. Чтобы выдѣлить этотъ единственный источникъ кледономантіи, намъ нечего расчитывать на помощь опредѣляющихъ его техническихъ терминовъ. Нѣтъ ни одного названія для сверхъестественнаго слова, которое не обозначало бы въ тоже время и человѣческой рѣчи; и, напротивъ, слово κληδών, которымъ думали называть инстинктивно произнесенныя слова, обозначаетъ также божественный голосъ, а на византійскомъ нарѣчіи даже воззваніе къ демону. Гомеръ безразлично или одновременно употребляетъ φήμη и κληδών для обозначенія словъ, изъ которыхъ извлекаютъ предсказанія его герои; равнымъ образомъ онъ употребляетъ слово κληδών въ смыслѣ обыкновеннаго указанія, свѣдѣнія [143]). *Молва* была уже богиней для Гезіода [144]) и имѣла въ Аѳинахъ свой алтарь [145]), а Кледона присоединялась иногда къ ней въ качествѣ помощницы. Послѣдняя имѣла даже въ Смирнѣ храмъ съ оракуломъ [146]). Ни одно изъ этихъ названій не предназначалось по своей этимологіи для опредѣленія спеціальнаго смысла божественнаго или человѣческаго слова. Поэтому Греки, не стѣснявшіеся недостаткомъ точности, употребляли ихъ, какъ вообще всѣ тѣ слова, которыя обозначали различные виды предсказаній, и

которыя прилагались ими ко всѣмъ предсказаніямъ безразлично.

Итакъ, слово κληδών мы будемъ употреблять въ тѣсномъ смыслѣ, потому-что въ такомъ только случаѣ становится понятенъ терминъ *кледономантія*, или *кледонизмъ*.

Каждое слово, фраза, отдѣльное восклицаніе, которое услышитъ человѣкъ, занятый мыслью чуждой говорящему, становится для слушателя *кледономъ*, т. е. между этой мыслью и словомъ не связаннымъ съ нею обнаруживается непредвидѣнная связь, случайное созвучіе, заключающее въ себѣ предостереженіе провидѣнія. Сверхъестественное вмѣшательство бываетъ тѣмъ очевиднѣе, чѣмъ менѣе говорящее лицо способно къ соображенію, и чѣмъ болѣе оно чуждо занимающимъ слушателя мыслямъ. Вотъ почему этого рода предсказанія особенно правдивы въ устахъ дѣтей [147]).

Кледонизмъ, о которомъ нѣтъ и рѣчи въ *Иліадѣ*, въ *Одиссеѣ* является уже въ зачаточномъ состояніи. Мысль говорящаго и то примѣненіе, которое дѣлаетъ слушатель изъ его словъ, здѣсь еще довольно близки. Такъ, когда въ Иеакѣ старый Египтій говоритъ о Телемахѣ: „Да будетъ Зевсъ благосклоненъ къ нему и да поможетъ ему выполнить задуманное!" Телемахъ съ радостью принимаетъ это за предсказаніе [148]). Далѣе Одиссей думаетъ, что женихи сами себѣ пророчатъ близкую гибель, путь въ царство Плутона, когда говорятъ смѣясь: „Мы немедленно отправимъ этого нищаго къ царю Ехету, богу всѣхъ смертныхъ [149])". Въ другомъ мѣстѣ онъ предчувствуетъ побѣду на основаніи проклятія, посылаемаго утомленной рабыней женихамъ, ради которыхъ она изнуряетъ себя [150]). Впрочемъ, это не составляетъ еще замысловатаго кледонизма, слишкомъ искусственно сближающаго самыя разнородныя представленія, въ какомъ нуждался утонченный умъ Грековъ.

Простѣйшимъ способомъ созрѣвшаго искусства гаданія было этимологическое толкованіе собственныхъ именъ; уже со времени Гезіода Греки обнаруживали замѣтную склонность къ этому упражненію. Случайное совпаденіе имени, имѣющаго значеніе, съ занятіемъ настоящей минуты составляетъ

предсказаніе. Такого предсказанія ищетъ и получаетъ его спартанскій царь Леотихидъ передъ началомъ Микальской битвы.

Самскій депутатъ пространно повѣствуетъ о томъ, какъ „Леотихидъ изъ желанія ли услышать клѣдонъ, по вдохновенію ли какого нибудь божества, спросилъ его: „Какъ твое имя, самскій гость?—„Гегезистратъ“ (вождь арміи), отвѣтилъ тотъ.—На этомъ Спартанецъ быстро прервалъ Гегезистрата изъ страха, чтобы онъ не произнесъ еще чего-либо: „Гегезистратъ? Я принимаю предсказаніе, самскій гость...“ Мало того: Леотихидъ „удержалъ Гегезистрата и поплылъ вмѣстѣ съ нимъ, находя имя его счастливымъ предзнаменованіемъ!“

Въ этихъ примѣрахъ проглядываетъ столь распространенное у Римлянъ вѣрованіе, по которому случайныя предсказанія имѣютъ силу лишь настолько, насколько свободно они принимаются. Но это вѣрованіе у Грековъ не отлилось въ неподвижныя, условныя формулы или уловки, смыслъ которыхъ мѣнялъ самое предсказаніе, и потому Греки не пользовались имъ въ такой степени, какъ Римляне. Тѣмъ не менѣе они умѣли перемѣщать предзнаменованіе (μετοιωνίζεσθαι), и мы видимъ, что уже гомеровскіе герои переносятъ на себя не для нихъ назначенныя ободренія [161]) или дѣлаютъ угрозы недѣйствительными, не принимая ихъ на свой счетъ [162]).

Неудобство клѣдономантическаго способа гаданія заключается въ томъ, что заранѣе принятая предосторожность значительно сокращаетъ долю непредвидѣннаго, т. е. того, что исходитъ отъ провидѣнія. Такимъ образомъ всякій могъ бы повсюду носить съ собой счастливое или зловѣщее вліяніе, которое заранѣе предусмотрѣно и прилагается въ извѣстныхъ случаяхъ. Ничто не мѣшало Самсцамъ выбрать именно Гегезистрата, чтобы обратиться съ рѣчью къ предводителю арміи, предугадывая то, что случилось на самомъ дѣлѣ. Римляне, усматривавшіе въ *omen*'ѣ (вѣщемъ словѣ) какъ бы соглашеніе съ богами, не считали предсказаніе менѣе дѣйствительнымъ въ томъ случаѣ, если его искали; но Греки не рѣшались стѣснять такимъ образомъ божественную волю.

Они не отрицали вліянія, которое могъ имѣть на кледонизмъ человѣческій починъ или разсчетъ. Они думали, что счастливыя или зловѣщія слова обладаютъ внутренней силой, и что поэтому слѣдуетъ избѣгать произнесенія неблагопріятныхъ словъ, въ особенности въ торжественныхъ случаяхъ, каковы религіозныя церемоніи. Предписывалось также въ подобныхъ случаяхъ не „богохульствовать (δυσφημεῖν—βλασφημεῖν)", а напротивъ произносить счастливыя слова (εὐφημεῖν) или для большей безопасности молчать. Въ этомъ отношеніи Греки сходились съ Римлянами, но они еще менѣе, Римлянъ, могли бы объяснить, какимъ образомъ произвольное воздержаніе отъ зловѣщихъ словъ способно удалить бѣду, а выборъ счастливыхъ словъ создастъ болѣе благопріятное будущее.

Это—неизбѣжныя суевѣрныя отклоненія отъ теоріи, логичной лишь тогда, когда она строго держится на почвѣ самопроизвольныхъ проявленій инстинкта.

Наиболѣе заслуживающими довѣрія предсказаніями были свободныя, чуждыя предпамѣренности слова. Въ Греціи нѣкоторые оракулы не давали вопрошающимъ другихъ отвѣтовъ. Таковъ былъ, напримѣръ, оракулъ Гермеса Агорая (Площаднаго) въ Фарахъ, въ Ахаѣ. Предложивши божеству вопросъ, вопрошающій удалялся, закрывши себѣ уши руками. Покинувши площадь, онъ открывалъ уши, и первое услышанное на пути слово считалось отвѣтомъ оракула. Оракулъ Аполлона Сподія въ Ѳивахъ и оракулъ Кледоновъ въ Смирнѣ отвѣчали почти такъ же[153]).

Исторія полна анекдотовъ о многочисленныхъ и разнообразныхъ примѣненіяхъ клединизма. Дельфійская пиѳія, съ которой грубо обошелся Александръ, произнесла помимо своего вѣдома кледоническое предсказаніе, которымъ тотчасъ и воспользовался нетерпѣливый побѣдитель [154]). Мало того: существовалъ и клединизмъ безъ словъ, подъ видомъ символическихъ дѣйствій. Такъ, когда высланный изъ Коринѳа Алетесъ попросилъ у пастуха хлѣба, а тотъ протянулъ ему комъ земли, то изгнанникъ усмотрѣлъ въ этомъ предвѣстіе скораго возвращенія на родину [155]). Наконецъ въ

гаданіи по сновидѣніямъ кледонизмъ нашелъ собѣ безграничный просторъ и вѣрное убѣжище противъ всѣхъ возраженій мудрецовъ [156]).

Кледономантическое вѣдовство, свойственное всѣмъ древнимъ народамъ, находилось въ Греціи подъ покровительствомъ Гермеса, божества слова, который вѣдалъ также клеромантію. Поразительно сходство этихъ двухъ способовъ гаданія, связанныхъ съ его именемъ. Нѣтъ замѣтной разницы между *жребіемъ*, т. е. начертаннымъ словомъ, вынутымъ изъ урны рукой, которая направляется провидѣніемъ, и живымъ словомъ, внушеннымъ провидѣніемъ говорящему. Въ обоихъ случахъ орудіемъ божественной мысли служитъ загадочный языкъ, который долженъ быть разъясненъ толкованіемъ.

§ II.—Пальмическое Вѣдовство [*].

Наблюденіе конвульсивныхъ движеній или непроизвольныхъ дрожаній человѣческаго тѣла едва заслуживаетъ занять мѣсто рядомъ съ кледономантіей. Это—не болѣе какъ грубое вырожденіе и ловкое примѣненіе вѣры въ промыселъ. Подлежащія толкованію физіологическія явленія могутъ быть сведены къ тремъ главнымъ группамъ: конвульсіи или судороги (παλμοὶ σώματος—*salissatio membrorum*), чиханье (πταρμός—*sternutatio*) и шумъ въ ушахъ (ὤτων ἦχοι —*tinnitus aurium*).

Нервные припадки, физіологическія и психологическія послѣдствія которыхъ наука изучаетъ съ понятнымъ любопытствомъ, съ цѣлью узнать общій источникъ обоего рода проявленій, нервные припадки, говоримъ мы, всегда внушали къ себѣ нѣкоторое религіозное почтеніе. Древніе относились съ особеннымъ уваженіемъ къ сумасшедшимъ, живымъ жертвамъ какого-нибудь божества, а также къ пророкамъ и поэтамъ, разсудокъ которыхъ подавленъ былъ божественнымъ вдохновеніемъ. Они видѣли также сверхъестественное вмѣшательство въ внезапныхъ припадкахъ эпилепсіи, священной болѣзни, которая мгновенно поражаетъ чело-

вѣка и затѣмъ покидаетъ его, не оставляя въ немъ даже воспоминанія о страданіяхъ. Они считали невозможнымъ, чтобы этотъ ударъ, посылаемый божественной рукой, приводилъ только къ отрицательному результату; поэтому когда эпилепсія поражала гражданина въ собраніи, всѣ знали, что предостереженіе относится къ цѣлому собранію.

Почти такое же значеніе имѣли и самыя незначительныя конвульсивныя дрожанія тѣла: всякое непроизвольное физіологическое явленіе приписывалось вліянію божества.

Для симметрическихъ органовъ существовали разумѣется правила толкованія, согласно которымъ правая сторона считалась счастливой, а лѣвая зловѣщей. „У меня дрожитъ правый глазъ", говоритъ козопасъ, влюбленный въ Амариллиду, „значитъ, я увижу ее [157]." Астрологія, ставившая въ зависимость каждую часть тѣла отъ извѣстнаго свѣтила, замѣнила учеными комбинаціями эти первобытныя правила и дозволяла вѣдовству пользоваться для гаданія всѣмъ организмомъ. Однако въ обыденной жизни мантическія свойства приписывались главнымъ образомъ вѣкамъ и бровямъ. Плавтовъ лжецъ надѣется добыть денегъ для своего господина. „Но гдѣ"? восклицаетъ онъ; „я сильно затрудняюсь отвѣтить на это, но увѣренъ, что добуду; порукой мнѣ въ томъ дрожаніе брови. [158]." Второе мѣсто принадлежало плечу, бедру и ягодицамъ [159]; однако голова считалась частью наиболѣе достойной божественнаго прикосновенія.

Вслѣдствіе такого воззрѣнія, а также благодаря особенно замѣтной силѣ этого конвульсивнаго движенія, чиханію со времени Гомера приписывалось большое значеніе. Въ ту минуту, какъ Пенелопа молитъ боговъ о возвращеніи Одиссея и о наказаніи жениховъ, „у Телемаха вырывается страшное чиханіе, эхо котораго расходится по всему дому. Пенелопа улыбается и торопливо говоритъ Евмею: „Ступай, приведи ко мнѣ гостя; развѣ ты не слышалъ, что сынъ мой чихнулъ, когда я оканчивала молитву? Близкая смерть грозитъ женихамъ [160]." Чихнуть на кого нибудь (ἐπιπταίρειν) означало на языкѣ поэтовъ привлеченіе на это лицо благополучія. [161]) Не всѣ однако раздѣляли это мнѣ-

ніе, какъ свидѣтельствуетъ воззваніе: „Спаси, Зевсъ" (Ζεῦ σῶσον); воззваніемъ этимъ старались немедленно отвратить силу предсказанія какъ отъ чихающаго, такъ и отъ того лица, на которое чихнули, а также и отъ присутствующихъ [162]). „Насъ огорчаетъ, когда кто-нибудь чихнетъ," говоритъ одно изъ дѣйствующихъ лицъ у Менандра [163]).

Впрочемъ можно было примирить оба эти мнѣнія; стоило только различать чиханіе, услышанное съ правой стороны отъ услышаннаго съ лѣвой. Такъ и поступали [164]); но это средство оказалось непримѣнимымъ, потому что вело къ нелѣпымъ предположеніямъ. Чихающій, находясь между двумя лицами, приноситъ одному изъ нихъ счастье, а другому несчастье. Тѣмъ болѣе затруднительно было опредѣлить смыслъ чиханія, раздавшагося въ собраніи. Наконецъ невозможно было указать того положенія, когда предсказаніе чиханья относились къ самому чихающему. Поэтому приходилось принимать оба способа толкованія: то приписывать чиханію внутреннее, пророческое значеніе, то опредѣлять это значеніе по положенію чихающаго въ пространствѣ относительно наблюдателя.

Это физіологическое явленіе, толкованіемъ котораго не брезгалъ самъ Аристотель, могло пріобрѣсти зловѣщее значеніе, такъ какъ его считали предвѣстникомъ тяжелыхъ болѣзней. Но благопріятный смыслъ, приписываемый чиханію вначалѣ, съ религіозной точки зрѣнія болѣе основателенъ. Дѣйствительно это вѣрованіе существуетъ въ младенческомъ состояніи народовъ, и весьма вѣроятно, что настоящее объясненіе его можно найти у племенъ, которыя и теперь находятся на первой ступени развитія. Поэтому наивная теорія какого-нибудь африканскаго Зулуса, еслибы таковая оказалась на самомъ дѣлѣ, достаточно объяснила бы намъ счастливое чиханіе, слышанное Пенелопой. Это непроизвольное движеніе представлялось бы щекотаніемъ ноздрей, которое производитъ духъ, входящій въ эту минуту въ грудь вмѣстѣ съ воздухомъ. Этотъ духъ, обыкновенно душа какого-нибудь предка,—помощникъ, благосклонный совѣтникъ, извѣщающій такимъ образомъ о своемъ прибытіи [165]). Несомнѣнно, что какое-нибудь аналогичное преда-

ніе [166]) послужило основаніемъ для множества гадательныхъ предположеній, которыя вѣра въ провидѣніе тѣмъ не менѣе упорно защищала противъ доводовъ разсудка. Въ историческую эпоху еще смутно помнили, что чиханіе означало прибытіе сверхъестественнаго существа. Когда солдаты Ксенофонта послѣ рѣчи вождя услышали чиханіе одного изъ своихъ товарищей, они всѣ разомъ преклонились передъ божествомъ [167]).

Нужно ли прибавлять, что даже въ древности физіологическое вѣдовство доходило до смѣшного, и что еще ранѣе Аристофана изъ него сдѣлалъ каррикатуру гомеровскій пѣвецъ. Когда Аполлонъ уносилъ на рукахъ юнаго Гермеса, похитившаго его быковъ, то послѣдній, презрѣнный рабъ своего желудка, дерзкій посланникъ, произнесъ предсказаніе (οἰωνός) и тотчасъ же чихнулъ [168]). На одно изъ такихъ предсказаній, услышанное съ правой стороны, и расчитываетъ колбасникъ Аристофана [169]). Мы не намѣрены, подобно нѣкоторымъ изъ нашихъ предшественниковъ внести эту грубую пародію въ число способовъ гаданія. Она не имѣетъ ничего общаго съ какимъ бы то ни было вдохновеніемъ.

Не было недостатка и въ ученыхъ теоріяхъ, которыя противопоставлялись этимъ шуткамъ. Нѣкоторые прикрывали птармоскопію (гаданіе по чиханію) великимъ именемъ Сократа и утверждали, что его демонъ былъ ничто иное, какъ чиханіе самого Сократа или кого нибудь другаго [170]). Астрологи составляли таблицы различныхъ чиханій, смотря по положенію луны, по часу дня или ночи, по полу чихающаго, по количеству, послѣдовательности или одновременности наблюдаемыхъ знаменій. Наконецъ Олимпіодоръ сильно желалъ отождествить чиханіе съ экстазомъ, такъ какъ смотрѣлъ на него, какъ на священное явленіе [171]),

Шуму въ ушахъ и въ древности приписывалось то же значеніе, которое сохранялось за нимъ впослѣдствіи. Шумъ въ ушахъ доказывалъ, что испытывающій его служитъ въ это время гдѣ то предметомъ разговора [172]). Говорятъ, что пиѳагорейцы признавали его за голоса геніевъ [173]).

Безполезно посвящать отдѣльную главу разнаго рода толчкамъ и неловкимъ движеніямъ, въ которыхъ суевѣрные усматривали предостереженіе провидѣнія: спотыкающаяся нога, разрывающійся ремень и т. д. По мнѣнію Цицерона [174], логика не допускаетъ соглашенія суевѣрій, и принимающій одно изъ нихъ безоруженъ противъ другаго. Перечисленіе множества этихъ пустяковъ, которое еще больше увеличило бы объемъ „домашняго" вѣдовства, заставило бы насъ потерять изъ виду главныя нити цѣлаго.

Пальмическое вѣдовство въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, т. е. наблюденіе всѣхъ непроизвольныхъ дрожаній за исключеніемъ чиханья, вошло въ списокъ правильныхъ способовъ гаданія довольно поздно. По всей вѣроятности оно было туда занесено Посейдоніемъ, которому приписывали и разсужденіе объ этомъ предметѣ [175]; это не мѣшало утверждать, будто сивилла Ериѳрея сама писала объ томъ же предметѣ. До насъ дошло также руководство, составленное священнописцемъ Меламномъ для Птолемея [176]; тотъ, кого не страшатъ скучныя перечисленія, можетъ убѣдиться, что каждый мускулъ тѣла имѣетъ свой спазматическій языкъ, понятный для спеціалистовъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

О знаменіяхъ, доставляемыхъ строеніемъ одушевленныхъ предметовъ.

§ I.—Гаданіе по внутренностямъ животныхъ, или гіероскопія.

§ I.—Гіероскопія, или гаданіе по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ.—Свойство или способъ вмѣшательства провидѣнія.—Внутренности животныхъ и людей.—Гомеровская эмпиромантія.—Вѣроятное происхожденіе гіероскопіи.—Годныя для вскрытія животныя.—Разсѣченіе внутренностей и преимущественно печени.—Вареніе внутренностей.—Гіероскопія выше орниѳомантіи.—Возможные обманы: упадокъ этого способа гаданія.

§ II.—Морфоскопія, или гаданіе по формамъ тѣла.—Методъ низводится до приложенія астрологическихъ доктринъ.

Знаменія, доставляемыя инстинктомъ одушевленныхъ предметовъ, предполагаютъ непосредственное дѣйствіе провидѣнія, спеціально проявляющееся для каждаго отдѣльнаго случая. Этотъ способъ вѣдовства, самый законченный типъ котораго представляетъ орниѳомантія, болѣе соотвѣтствуетъ простымъ воззрѣніямъ, нежели толкованіе знаменій, доставляемыхъ строеніемъ органическихъ существъ; для того,

чтобы заставить птицу летать направо или налѣво, достаточно простого внушенія свыше; но для того, чтобы ниспослать знаменія, начертанныя на внутренностяхъ жертвенныхъ животныхъ, божественный промыселъ долженъ былъ пользоваться болѣе сложными средствами.

И дѣйствительно, когда приходилось оправдывать практику теоріей, то задавали себѣ вопросъ, натурально ли было расположеніе внутренностей у жертвеннаго животнаго, или же оно чудеснымъ способомъ приняло вѣщій характеръ, вслѣдствіе молитвъ и религіозныхъ обрядовъ жертвоприношенія [177]). Въ первомъ случаѣ провидѣніе должно было заранѣе начертать въ животныхъ отвѣты, пригодные для всѣхъ случаевъ и руководить жреца такимъ образомъ, чтобы онъ выбралъ то именно животное, въ которомъ заключался точный отвѣтъ на предложенный вопросъ; во второмъ случаѣ провидѣнію приходилось немедленно измѣнять анатомическое строеніе органовъ.

Принимая послѣднее объясненіе, котораго придерживались етрусскіе аруспики, еще можно было понять различные способы провиденціальнаго вмѣшательства. Порфирій предлагаетъ три различныя системы толкованія: или измѣненіе животныхъ фибръ зависитъ отъ самого Бога, или оно есть дѣло какого-нибудь генія, или же наконецъ душа жертвы, просвѣтленная откровеніемъ при выходѣ изъ тѣла, сама оставляетъ на внутренностяхъ слѣды своей мысли [178]).

Всѣ эти системы могутъ опираться на авторитетъ Платона, у котораго начала гаданія по внутренностямъ остроумно соединены съ общей теоріей мантики. По его мнѣнію печень есть какъ бы зеркало, которое при жизни отражаетъ божественную мысль и служитъ для внутренняго вѣдовства, а послѣ смерти сохраняетъ образы, созерцаемые душой [179]). Это понятіе влечетъ за собою прискорбныя послѣдствія, такъ какъ наиболѣе интереснымъ должно представляться наблюденіе человѣческихъ внутренностей. Такъ повидимому думалъ и Геліогабалъ, роковой примѣръ котораго, какъ говорятъ, нашелъ себѣ подражателей [180]). Желая уничтожить всѣ кровавыя жертвы, Порфирій не преминулъ указать на эту опас-

ность, но Филостратъ успѣлъ уже удержать человѣчество на наклонной плоскости, предложивши систему, которая приводила къ совершенно обратнымъ заключеніямъ. Филостратъ считалъ за правило, что печень лишь въ томъ случаѣ доставляетъ предсказанія, когда она всецѣло находится подъ божественнымъ вліяніемъ и совершенно свободна отъ вліянія страстей. Это условіе встрѣчается только у животныхъ и притомъ у животныхъ мирныхъ или безстрастныхъ. Поэтому пѣтухи и вообще животныя склонныя къ гнѣву не годятся для гаданія по внутренностямъ [181]). Впрочемъ не существовало обязательнаго для всѣхъ правила: такъ, напримѣръ, внутренности пѣтуха считались нѣкоторыми наиболѣе „выразительными [182])". Гаданіе по внутренностямъ съ каждымъ днемъ становилось все менѣе зависящимъ отъ теоріи, а иногда даже бывало враждебно ей.

Этотъ способъ гаданія, который Греки обозначали различными синонимическими названіями [183]), былъ неизвѣстенъ въ гомеровскую эпоху [184]). Конечно жертвоприношеніе, какъ религіозный актъ по преимуществу, всегда считалось средствомъ познаванія воли боговъ. Но ἱερεῖς и θυοσκόοι, или жрецы и жертвоприносители" гомеровскихъ поэмъ, не гадатели въ въ собственномъ смыслѣ: обязанность ихъ только рѣшить, принята ли жертва богами, или отвергнута. Когда на алтарѣ сожигали бедра жертвенныхъ животныхъ, то наблюдали направленіе поднимавшагося къ безсмертнымъ дыма. Когда столбъ дыма колебался или задерживался, когда мясо съ трудомъ горѣло или падало на землю, то было основаніе бояться гнѣва боговъ. Эти наблюденія въ связи съ тѣми, которыя удалось собрать при жизни животнаго, доставляли общія предсказанія въ собственномъ смыслѣ. Извлеченныя изъ гомеровскихъ жертвоприношеній указанія послужили впослѣдствіи матеріаломъ для *эмпиромантіи* [185]), особаго гадательнаго искусства; но оно не имѣетъ ничего общаго съ гаданіемъ по внутренностямъ, или вскрытіемъ жертвенныхъ животныхъ.

Прикрывши легендами неизвѣстное происхожденіе этого искусства, Греки по обыкновенію легко удовлетворяли своей любознательности. По мнѣнію однихъ оно изобрѣтена сы-

номъ Посейдона Дельфомъ [186]), другіе утверждали, что она дарована просвѣтителемъ человѣческаго рода Титаномъ Прометеемъ, который будто бы поплатился за это своею собственною печенью „Я“, говоритъ эсхиловъ Промеѳей „указалъ людямъ, каковъ долженъ быть блескъ и цвѣтъ внутренностей, угодныхъ богамъ, а также опредѣлилъ разнообразный наружный видъ селезенки и лопасти [187]).“ Наконецъ нѣкоторые приписывали первую мысль объ этомъ Сизифу [188]) или неизбѣжному Орфею [189]).

Эти легенды нисколько не помогаютъ разрѣшенію вопроса о происхожденіи эмпиромантіи. Мы знаемъ, что гаданіе по внутренностямъ, совершенно неизвѣстное въ эпоху Гомера, было напротивъ очень употребительно у Грековъ во время персидскихъ войнъ; даже раньше этого оно дѣлалось у олимпійскихъ Іамидовъ совершеннымъ орудіемъ вѣдовства [190]). Мало того, мы знаемъ что наблюденіе внутренностей составляло очень важный отдѣлъ Етрусскаго утробогаданія [191]), а также того искусства, которое практиковалось азіатскими гадателями въ Телмесѣ въ Каріи [192]). Карія составляетъ промежуточный пунктъ между Греціей и Кипромъ. На Кипрѣ Зевса чтили подъ именемъ „разсѣкателя внутренностей (σπλαγχνοτόμος) [193]): такъ оракулъ Пафа предсказывалъ по внутренностямъ подъ руководствомъ Кинирадъ; тамъ говорятъ впервые прибѣгли къ разсѣченію свиней для гаданія [194]). Гезихій называетъ даже Кипръ вмѣстѣ съ Халдеей мѣстомъ изобрѣтенія жертвоприношеній [195]). Слѣдуя этому указанію, мы доходимъ до Вавилона, цари котораго, по словамъ священнаго писанія, наблюдали печень жертвенныхъ животныхъ [196]). Геродотъ выводилъ это искусство изъ Египта; [197]) затѣмъ это мнѣніе было покинуто, и начало утробогаданія стали приписывать крайнему Востоку. Съ другой стороны большою ловкостью въ этомъ искусствѣ отличались Етруски.

Заключеніе, естественно вытекающее изъ сближенія этихъ фактовъ, то, что утробогаданіе могло одновременно проникнуть въ Грецію съ Запада и съ Востока. О. Мюллеръ предполагаетъ, что олимпійскіе Іамиды, часть которыхъ

поселилась въ Сициліи, послужили посредниками между Греціей и Етруріей; онъ даже считаетъ VI вѣкъ той приблизительно эпохой, когда етрусское утробогаданіе вошло въ гадательные пріемы Греціи [198]). Разъ утробогаданіе было принято, оно могло измѣняться подъ вліяніемъ телмесскихъ преданій, которыя, благодаря древнимъ сношеніямъ между Етруріей и Малой Азіей, вѣроятно мало отличались отъ етрусскихъ преданій.

Все извѣстное намъ объ еллинскомъ гаданіи позволяетъ отличать его отъ западнаго утробогаданія. До насъ не дошло ни одного древняго сочиненія, спеціально занимающагося этимъ предметомъ. Трактаты Филохора и Демона *о жертвоприношеніяхъ* погибли точно такъ же, какъ и сочиненіе гадателя Діона, о которомъ упоминаетъ Климентъ Александрійскій [199]).

Не всѣ животныя годились для гадательнаго вскрытія. Греки, не особенно повидимому расположенные къ этому чужеземному методу, хотя и не рѣшались опредѣлить его значеніе, ограничились тѣмъ не менѣе небольшимъ числомъ животныхъ видовъ: козлятами, ягнятами [200]) и телятами. Іамидъ Θразибулъ, современникъ Арата, прибавилъ еще собаку [201]).

У Грековъ, какъ и у Етрусковъ, печень преимущественно передъ всѣми внутренностями считалась вмѣстилищемъ вѣдовства, «треножникомъ мантики [202])». Безъ передней части, или лопасти (ἧπαρ ἄλοβον—ἄλοβα ἱερά) печень предсказываетъ разрушеніе и смерть. Такимъ образомъ извѣщены были о близкой кончинѣ Кимонъ, Агезилай и Александръ [203]). Но этотъ первый опытъ былъ только началомъ сложнаго анализа, разсматривавшаго всѣ знаменія или „языки [204])“ печени. Довольно простое вначалѣ, искусство это затемнено было впослѣдствіи произвольными и безсвязными исключеніями. Легко догадаться, что «двери» печени (Πύλαι—δοχαί), съуженіе которыхъ считалось зловѣщимъ предзнаменованіемъ [206]), нечто иное, какъ отверстія воротной вены, но гдѣ найти и какъ объяснять всѣ тѣ пункты, которые обозначаются странными именами очага, стола, гроба, ножа,

бога, рѣки, оковъ, преграды [206]) и т. д.? Печень до такой степени поглощала вниманіе греческихъ гіероскоповъ, что они совсѣмъ почти игнорировали шесть остальныхъ органовъ изучаемыхъ утробогаданіемъ, т. е. сердце, селезенку, желудокъ, легкія и почки [207]).

И Греки подобно Етрускамъ провѣряли указанія, полученныя простымъ наблюденіемъ, посредствомъ кипяченія внутренностей. Разсказываютъ, что Гиппократъ, отецъ Пизистрата, принося жертву въ Олимпіи, видѣлъ, что внутренности жертвеннаго животнаго кипѣли въ котлѣ, прежде чѣмъ котелъ поставленъ былъ на огонь [208]). Впрочемъ, греческій треножникъ былъ достаточно приспособленъ къ этому назначенію. Но Греки не всегда прибѣгали къ повѣркѣ свѣдѣній посредствомъ варенія въ закрытомъ сосудѣ; по старому народному обычаю они предпочитали указанія, получаемыя путемъ жаренія на угляхъ.

Гаданіе по внутренностямъ, какъ и всѣ остальные гадательные способы, никогда не отличалось въ Греціи правильностью жреческаго преданія. Оно легко уступало нововведеніямъ и въ особенности подпало вліяніе астрологіи, когда астрологи распространяли вліяніе планетъ на различныя части органическихъ тѣлъ. Такимъ образомъ гаданіе по внутренностямъ подчинилось всезахватывающему ученію, которое низвело его, какъ хиромантію и метопоскопію, на степень признанія владычества свѣтилъ надъ людьми. Сверхъ того существовало неоспоримое сходство между гаданіемъ по внутренностямъ и астрологіей, сходство, которое оправдывалось названіемъ *микрокосма* въ примѣненіи къ человѣку и къ животнымъ у нѣкоторыхъ философовъ. Уже писатель перваго вѣка нашей эры, Онозандръ, замѣтилъ это и говорилъ, что гаданіе по внутренностямъ есть «та же астрологія, только въ иномъ видѣ [209])».

И такъ, въ Греціи утробогаданіе было популярно не долго. Можно сказать, что оно замѣнило орнитомантію героическаго періода, которая, будучи покинута ради другаго способа гаданія, тѣмъ не менѣе пережила его. Наблюденіе внутренностей, особенно чтимое Іамидами, про-

никаетъ въ оффиціальную религію Аѳинянъ около времени Солона. Одновременно оно было причято въ Дельфахъ въ окрестностяхъ оракула, гдѣ эмпиромантія существовала съ незапамятныхъ временъ; священныя посольства, которыя Аѳины отсылали въ Делосъ и Дельфы, останавливались въ Деліи и Ойноѣ чтобы вопросить предварительно внутренности жертвенныхъ животныхъ [210]. Трагики установили превосходство утробогаданія надъ орниѳомантіей; такъ, напримѣръ, Тирезія старается подтвердить свои орниѳоскопическія предсказанія указаніями по жертвеннымъ животнымъ [211]; а Платонъ, какъ мы уже знаемъ, снабдилъ очень распространенный въ то время способъ гаданія правдоподобной теоріей.

Легкость обмана въ этомъ гаданіи составляетъ его слабую сторону. Любопытный примѣръ этому представляетъ царь Атталъ, вздумавшій искусственно начертать слово NIKH (*Побѣда*) на печени жертвеннаго животнаго [212]. Авторъ *Философскихъ воззрѣній* предлагаетъ даже руководство для подобныхъ обмановъ. „Вотъ что нужно сдѣлать", говоритъ онъ, „для того, чтобы печень оказалась съ надписью: на лѣвой рукѣ пишутъ требующійся отвѣтъ составомъ изъ чернильнаго орѣшка и крѣпкаго уксусу. Затѣмъ печень держатъ нѣкоторое время въ этой рукѣ, причемъ на печени запечатлѣваются буквы, какъ-бы начертанныя на ней [213]". Возможно было также насиліе надъ богами со стороны жрецовъ, которые повторяютъ опытъ до тѣхъ поръ, пока не получатъ ожидаемыхъ знаменій. Неопиѳагоризмъ, а впослѣдствіи неоплатонизмъ дѣлали все, чтобы упразднить это кровавое вѣдовство. Вполнѣ оно не исчезло, какъ и жертвоприношенія, доставлявшія ему постоянно новый матеріалъ, но оно низошло на степень эмпиромантики [214] или же смѣшалось съ етрусскимъ утробогаданіемъ, отъ котораго невозможно было его отличить.

II. — Морфоскопія.

Въ Греціи утробогаданіе было включено въ число способовъ, достойныхъ общественнаго вниманія. Въ теченіи цѣ-

лыхъ вѣковъ оно было подвижнымъ оракуломъ армій во время похода и потому играло важную роль въ исторіи. Нельзя сказать того же относительно другого рода вѣдовства, изысканнаго и вмѣстѣ вульгарнаго, которое, покинувъ начало научнаго приложенія, пыталось узнать судьбу человѣка по чертамъ его лица (μετωποσκοπία), по линіямъ руки (χειροσκοπία), по родимымъ пятнамъ кожи (ἐλαία τοῦ σώματος) или ногтей (ὀνυχομαντεία) или вообще по формѣ его тѣла (μορφοσκοπία) и по свойству темперамента (φυσιογνωμία) [215]).

Научная физіогномика занимала Антисѳена, Аристотеля, Полемона и врача Адамантія, но способы вѣдовства, о которыхъ идетъ рѣчь, доказываютъ уже ея вырожденіе. Они основывались на вѣрованіи въ сосредоточеніе вліянія свѣтилъ въ извѣстныхъ частяхъ тѣла. Въ особенности рука считалась картой, начертанной самой природой; на ней соединены были таинственныя силы, управляющія судьбой. Поэтому лучше отложить разъясненіе этихъ вопросовъ до тѣхъ поръ, пока астрологія не укажетъ пригоднаго для нихъ рѣшенія [216]).

Эти суевѣрія, соединявшія гадательную анатомію съ астрологіей и извратившія ту и другую, нигдѣ не вошли въ признанное общиною вѣдовство. Снògадатель Артемидоръ съ величайшимъ презрѣніемъ относится къ физіономистамъ, морфоскопамъ и хироскопамъ [217]), которыхъ онъ включаетъ въ число шарлатановъ, не заслуживающихъ ни малѣйшаго довѣрія; тогда какъ вѣдовство по птицамъ, по звѣздамъ, чудесамъ, сновидѣніямъ и по печени животныхъ онъ считаетъ правдивымъ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Вѣдовство по неодушевленнымъ предметамъ.

Растительная физіологія.—Благопріятныя и зловѣщія деревья.—Трескъ деревьевъ.—Вѣдовство по огню, или *эмпиромантія*.—Различныя приложенія эмпиромантіи.—Гаданіе по движенію предметовъ, предварительно заколдованныхъ.—Гаданіе по камнямъ, или *Лиѳомантія*.—Гаданіе по водѣ, или *гидромантія:* опыты на водѣ въ сосудахъ (*леканомантія*) и на водѣ естественныхъ источниковъ (*пегомантія*).—Гаданіе по статуямъ.

Растенія представляютъ переходъ отъ одушевленныхъ предметовъ, способныхъ къ самопроизвольности, къ безжизненнымъ тѣламъ. Подобно всѣмъ первобытнымъ народамъ Греки обожали деревья [218]) и приписывали имъ нѣкоторую индивидуальность, особенно ясно выраженную въ легендѣ о Гамадріадахъ и въ сказкахъ о метаморфозахъ. Были счастливыя и несчастныя деревья точно такъ же, какъ и благопріятныя и неблагопріятныя животныя и слова. Греки очень охотно приписывали имъ и пророческія свойства. Додонскій дубъ очень долго самъ по себѣ служилъ оракуломъ [219]); лавръ Аполлона и тамарискъ(μυρίκη) были какъ бы одушевлены вѣщимъ геніемъ. Хотя они не пророчествовали на человѣческомъ языкѣ подобно тѣмъ баснословнымъ деревьямъ, которыя будто бы Александръ нашелъ

въ глубинѣ Азіи [220]); тѣмъ не менѣе имъ приписывался разумный шелестъ, а ихъ запахъ или вкусъ дѣлалъ ясновидящими опьяненныхъ пиѳій.

Надъ деревьями дѣлали почти такія же наблюденія, какъ и надъ животными, т. е. истолковывали проявленія ихъ органической жизни или же послѣ разсѣченія разсматривали ихъ какъ „дерево". Судьба нѣкоторыхъ людей была связана съ извѣстнымъ символическимъ деревомъ, напримѣръ, судьба Юліевъ съ лавровой рощей, которая была насажена Августомъ и высохла послѣ смерти Нерона [221]). На такихъ деревьяхъ гадатели наблюдали признакъ силы или дряхлости, именно новые побѣги (εἰληθυῖαι), предвѣщающіе обновленіе, и камедистые наросты, доказывающіе истощеніе растенія [222]). Растительное царство также доставляло извѣстный разрядъ чудесъ, и существовали даже особые сборники этихъ тератологическихъ случаевъ [223]). Дерево могло служить для вѣдовства даже будучи разрубленнымъ и обдѣланнымъ. Въ одной легендѣ говорится, что корабль *Арго* былъ руководимъ кускомъ додонскаго дуба, изъ котораго по указанію Аѳины сдѣланъ былъ водорѣзъ корабля. При употребленіи клеромантическихъ дощечекъ и жезловъ, а также при огнегадательныхъ опытахъ принимали въ соображеніе свойство дерева. Наконецъ трескъ (τριγμοὶ ξύλων) деревянныхъ предметовъ служилъ домашнимъ оракуломъ для людей, жаждавшихъ божественнаго откровенія [224]).

Разъ такая роль отведена растительной физіологіи, то не можетъ быть и рѣчи о внезапныхъ или инстинктивныхъ знаменіяхъ, исходящихъ отъ неодушевленныхъ предметовъ. Въ этой категоріи встрѣчаются только предметы, подлежащіе самымъ страннымъ опытамъ и служащіе совершенно пассивнымъ орудіемъ для откровеній судьбы. Эти опыты вѣдовства граничатъ съ магіей, и сопровождающіе ихъ обряды ничѣмъ не отличаются отъ колдовства.

Число органическихъ или минеральныхъ предметовъ, способныхъ измѣняться въ условномъ смыслѣ подъ вліяніемъ рока, не было ограничено никакой теоріей, поэтому суевѣрное воображеніе эпохи упадка пользовалось широкой

свободой, границу которой полагало лишь смѣшное. Мы не думаемъ перечилять всѣ способы гаданія, выработавшіеся въ низкихъ слояхъ общества вдали отъ историческаго движенія. Еслибы мы даже выбрали изъ словарей всѣ слова, то и тогда были бы увѣрены, что способы постоянно дѣйствовавшаго суевѣрія были все таки многочисленнѣе.

Нѣкоторые пріемы связаны съ *эмпиромантіей*, о которой мы уже упоминали говоря объ утробогаданіи.

Эмпиромантія, или пиромантія [225]), изобрѣтеніе которой Греки приписывали Амфіараю, явилась повидимому съ Востока, изъ тѣхъ странъ, гдѣ огонь считался наиболѣе совершеннымъ символомъ самого божества. Различая почти синонимическіе термины, мы легко можемъ раздѣлить ее на собственно *эмпиромантію*, т. е. опредѣленіе знаменій, доставляемыхъ брошенными въ огонь предметами, и *пиромантію*. т е. гаданіе по виду самого пламени. Но такое подраздѣленіе не принесло бы особенной пользы, потому что гаданіе по пламени или по дыму (καπνομαντεία) [226]) тѣсно связано съ выборомъ горючихъ матеріаловъ. Впрочемъ существовала еще сокращенная пиромантія, которая состояла въ наблюденіи болѣе или менѣе острыхъ „языковъ" пламени и движеній, то приближающихъ, то удаляющихъ его отъ вопрошающаго [227]).

Пріемы эмпиромантіи сложились у алтарей, и первыя наблюденія относились къ цвѣту, треску, измѣненіямъ формы и выпотѣнію мяса, лежащаго на жаровнѣ, а затѣмъ уже къ блеску пламени или къ цвѣту и направленію дыма. Символическая экзегетика пользовалась всѣмъ, и не было предѣла ея фантазіи. Покрытое жиромъ бедро жертвеннаго животнаго, будучи положено на угли, должно было пылать въ случаѣ успѣха, если же пламени не было, неудача была неизбѣжна [228]). Для этого рода опытовъ наиболѣе пригодной частью животнаго считался хвостъ. Корчась подъ вліяніемъ огня, онъ предсказывалъ усиліе, затрудненіе; сгибаясь и неправильно наклоняясь,—пораженіе; выпрямляясь—побѣду. Съ другой стороны печень пополняла знаменія; особенно тщательно наблюдали желчный пузырь и направленіе

жидкости послѣ его разрыва. Тотъ же опытъ производили надъ наполненнымъ мочевымъ пузыремъ, завязавши предварительно шерстяным шнуркомъ его отверстіе [229]). Если пламя разгоралось съ трудомъ или внезапно потухало, или куски дерева падали на землю, то это были случайныя явленія, къ числу которыхъ относилось вообще все непредвидѣнное, начиная съ простого случая до чуда. Трагедіи и эпопеи наполнены описаніями гадательныхъ жертвоприношеній, въ которыхъ эмпиромантическія догадки соединены съ предвѣщаніями по разсѣкаемымъ внутренностямъ [230]). Дѣйствительно такого рода эмпиромантія была допущена оффиціальнымъ вѣдовствомъ. Представителями ея въ Дельфахъ были *Пиркаи* происходившіе будто бы отъ гадателя Пиркона, сына Посейдона [231]); надписи Великой Греціи свидѣтельствуютъ, что съ момента освященія храмовъ помощниками гіероскопическихъ гадателей были „наблюдатели дыма (καπνaύγαι) [232]).“

Впослѣдствіи стали замѣнять эмпиромантическіе пріемы болѣе удобными и менѣе дорогими способами. Однимъ изъ нихъ была *оскопія*, или гаданіе по яйцамъ [233]). Схоліастъ Персія [234]) говоритъ, что „жрецы, прибѣгавшіе къ гаданію съ цѣлью предвидѣть опасность, наблюдали обыкновенно яйцо, положенное на огонь и замѣчали, гдѣ начиналось потѣніе, сверху или съ боковъ; если же яйцо лопалось и вытекало, то предсказывалъ гибель тому, для кого совершался этотъ обрядъ.“ Одинъ изъ первыхъ стоиковъ Гермагора изъ Амфиполя, ученикъ Персея составилъ даже руководство къ яйцегаданію [235]), а орфическая литература, это сборище всякаго рода апокрифическихъ выдумокъ, представила другое, принадлежавшее будтобы самому Орфею [236]).

Омоплатоскопія, свѣдѣнія о которой сообщаетъ Пселъ [237]), была по всей вѣроятности одной изъ послѣднихъ формъ эмпиромантіи, происшедшей изъ кровавыхъ жертвъ. Если это и „варварскій“ способъ, то несомнѣнно, что онъ акклиматизировался въ Греціи, потому что встрѣчается тамъ и до сихъ поръ [238]). Составивши въ умѣ вопросъ, на который желали получить отвѣтъ, закалывали овцу или ягнен-

ка, вынимали плечевую кость и обжигали ее на горячихъ угляхъ. Если средина кости оставалась бѣлой и неповрежденной, то означала жизнь; если же раздувалась смерть; покраснѣвшая правая сторона или почернѣвшая лѣвая предсказывала войну. Бѣлый цвѣтъ съ обѣихъ сторонъ предвѣщалъ миръ. Если знаменія этимъ ограничивались, то очевидно, что вопрошающій могъ предлагать только тѣ вопросы, на которые они отвѣчають.

Пиѳагоризмъ, изгонявшій кровавыя жертвы, создалъ такъ называемую растительную эмпиромантію или по крайней мѣрѣ далъ ей новый толчекъ [239]. Самому Пиѳагорѣ приписываютъ введеніе *либаномантіи* (λιβανομαντεία), или гаданія по дыму ладана. Опыты производились надъ различными растеніями, главнымъ образомъ надъ тѣми, которыя имѣли священный характеръ, какъ лавръ и маслина. Но этотъ обычай не могъ утвердиться, потому что онъ колебался между двумя противоположными системами, одинаково правдоподобными и уже испытанными въ дѣлѣ выбора жертвъ. Если Посейдону приносили въ жертву лошадей потому, что эти животныя любимы богомъ, а Вакху козловъ потому, что они враги виноградниковъ, то точно такъ же можно было утверждать, что сожженіе лавра и маслины пріятно Аполлону и Аѳинѣ или же напротивъ должно считаться святотатствомъ. Были въ ходу оба мнѣнія, такъ какъ намъ извѣстно, что трескъ лавра въ пламени считался хорошимъ предзнаменованіемъ [240]; Плиній гдѣ-то читалъ, что никоимъ образомъ не слѣдуетъ жечь священныхъ растеній [241]. Но быть можетъ дозволялось сожигать листья: во всякомъ случаѣ существовала *филломантія*, пользовавшаяся огнемъ [242].

Гаданіе по молотой (ἀλευρομαντεία) [243] или толченой (ἀλφιτομαντεία) [244] пшеницѣ, очень сходное съ гаданіемъ по ячменю (κριθομαντεία) [245], было очевидно достаточно распространеннымъ, если Аполлонъ принялъ добровольно или насильно эпитетъ *алевроманта* (ἀλευρόμαντις) [246]. Мы не знаемъ, какъ въ этомъ случаѣ поступали гадатели, растворяли ли они муку, или бросали ее въ огонь щепотками, подобно Ѳеокритовой волшебницѣ [247].

Какъ бы въ противоположность этимъ младенческимъ обрядамъ существовала эмпиромантія у кратеровъ вулкановъ или подлѣ пещеръ по горячимъ парамъ. Говорятъ, что обитатели окрестностей Этны настолько освоились съ своимъ вулканомъ, что вопрошаютъ его, бросая въ кратеръ различные предметы, которые вулканъ поглощаетъ или выбрасываетъ, смотря по тому, принимаетъ ли онъ, или отвергаетъ мольбы вопрошателей [248]). Аналогичные опыты производились въ Епирѣ, въ Нимфеонѣ Аполлоніи, гдѣ вслѣдъ за сильными дождями изъ земли показывалось пламя. Будучи брошены въ этотъ огонь, зерна ладана давали утвердительные или отрицательные отвѣты на всевозможные вопросы, „исключая смерти или брака,“ смотря по тому, сгорали ли зерна, или оставались нетронутыми [249]).

Мы можемъ только перечислить нѣкоторые странные пріемы, не приводя ихъ въ порядокъ. Было бы трудно опредѣлить способъ обращенія съ сыромъ въ *тиромантіи* (сырогаданіе—τυρομαντεία—τυρισκομαντεία [260]); дѣлать же предположенія о подобномъ предметѣ совершенно безполезно.

Сотрясеніе или качаніе топора, воткнутаго въ косякъ, давало матеріалъ для *аксиномантіи* (ἀξινομαντεία), гаданія занесеннаго въ Европу восточными магами [261]): *сфондиломантія* (σφονδυλομαντεία) наблюдала движеніе шара, позвонка, веретена [262]) и т. д.; *коскиномантія* (κοσκινομαντεία), или гаданіе по рѣшету, извѣстно уже пастухамъ Θеокрита. Оно состояло въ верченіи рѣшета, повѣшеннаго на ниткѣ или прикрѣпленнаго къ штифтику, съ цѣлью истолковать его движеніе, направленіе или остановку въ данную минуту [263]). *Дактиліомантіей*, или гаданіемъ по кольцамъ, можно было пользоваться болѣе или менѣе остроумнымъ, начиная съ естественной ихъ звонкости, открывшей будущее фокейскому тирану Екзекестиду, и кончая ученымъ способомъ, о которомъ мы упоминали по поводу алектріономантіи; онъ состоялъ въ томъ, что прикрѣпленное къ ниткѣ кольцо раскачивали надъ круглымъ сосудомъ, на стѣнкахъ котораго начертаны были всѣ буквы алфавита. То же самое значеніе могли имѣть удары кольца о стѣнки сосуда.

Большею частью вѣщее свойство сообщали этимъ кольцамъ вставленные въ нихъ камни. И дѣйствительно, драгоцѣнные камни или считавшіеся таковыми въ силу, предразсудка играли важную роль въ исторіи таинственныхъ знаній. Плиній посвятилъ имъ двѣ послѣднія книги своей *Естественной исторіи*, представляющей извлеченіе изъ множества спеціальныхъ трудовъ псевдо-Плутархъ насчитываетъ до семи авторовъ трактатовъ о камняхъ [254]); извѣстно также, что въ средніе вѣка, представителемъ которыхъ является Исидоръ Севильскій и Марбодъ, благоговѣйно собирали отрывки этой литературы о *камняхъ*. Къ счастью, всѣ нелѣпыя басни относительно этой литературы мы можемъ отнести къ исторіи магіи. Камни—прежде всего магическіе амулеты [255]) и только между прочимъ служатъ для вѣдовства. Если существовали камни, способные исцѣлять всѣ болѣзни, останавливать теченіе рѣкъ и отвращать бури, то были и такіе, которые носились на шеѣ и клались подъ языкъ и сообщали человѣку пророческій даръ. Еще съ большимъ основаніемъ они могли служить для гадательнаго вѣдовства (*лиѳомантія*). Разсказываютъ напримѣръ, что Мизійцы, желая узнать, обильна ли будетъ жатва, употребляли въ дѣло сѣмена особой породы мака, на которые смотрѣли какъ на камешки. Если годъ долженъ быть неурожайнымъ, они лежатъ неподвижно тамъ, гдѣ брошены; если же предстоитъ обильный сборъ, они прыгаютъ, какъ кузнечики [256]).

Послѣдній способъ напоминаетъ клеромантическое метаніе камней, рѣчь о которомъ будетъ впереди. Иногда въ сосудъ съ водою бросали драгоцѣнные камни или металлы, чтобы опредѣлить вѣщій звукъ, производимый паденіемъ; гадали также по камнямъ, которые будто бы дѣлались тяжелыми или легкими, смотря по отвѣту [257]). Измѣненіе вѣса опредѣляли или рукою или бросаніемъ въ воду.

Но мы вышли изъ области лиѳомантіи и подошли къ гаданію по сосудамъ, или *леканомантіи* (λεκανομαντεία) [258]), составлявшей часть *гидромантіи*, или гаданія по жидкостямъ. Въ индуктивной формѣ леканомантія очень про-

ста: вода или взбалтываемое съ масломъ вино, вода, въ которую брошены камни, или на которой отражаются свѣтовые лучи, мелкія средства вопрошенія будущаго [259]); но интуитивная леканомантія, съ помощью которой вызывали духовъ, занимаетъ болѣе значительное мѣсто въ исторіи магическаго вѣдовства [260]). Описанный Пселомъ пріемъ гаданія [261]) занимаетъ середину между этими обоими способами. „Берется сосудъ съ пророческой водой, самая форма котораго показываетъ расположеніе духовъ къ вѣщателямъ. Вода, которую наливаютъ въ вазу, ничѣмъ не отличается отъ обыкновенной воды. Но обряды и колдовство, совершаемые надъ сосудомъ, сообщаютъ водѣ силу прорицанія. Эта божественная сила исходитъ изъ земли и имѣетъ особенное дѣйствіе: проникая въ воду, она производитъ шумъ, смыслъ котораго непонятенъ присутствующимъ; затѣмъ, соединившись съ жидкостью, она издаетъ неясные звуки, изъ которыхъ извлекаютъ указанія относительно будущаго. Эта сила прорицанія присущая матеріальному предмету, всегда неопредѣленнаго, смутнаго характера, и гадатели умышленно пользуются этими слабыми, неопредѣленными звуками, такъ какъ при этомъ не могутъ быть уличены во лжи“.

Этотъ способъ представляетъ какъ бы подделку восторженнаго вѣдовства; проникнутый божественымъ духомъ сосудъ играетъ совершенно туже роль, что пиѳія на своемъ треножникѣ [262]).

Гаданіе по водѣ заслуживаетъ особеннаго вниманія. Хотя оно не имѣло большого значенія въ исторической Греціи, такъ какъ въ эту эпоху нерѣдко забывались основанія обрядовъ вѣдовства ради затемнявшихъ ихъ искусственныхъ формъ [263]); но вначалѣ вода считалась у Грековъ, какъ и у всѣхъ извѣстныхъ намъ народовъ, производительнымъ элементомъ по преимуществу, а слѣдовательно началомъ разума и всего бытія, орудіемъ и необходимымъ проводникомъ откровенія. Дѣломъ сравнительной миѳологіи будетъ объяснить замѣчательное единство этого вѣрованія у народовъ совершенно различнаго происхожденія и опредѣлить, одинаковая ли ассоціація идей привела ихъ къ сходнымъ заключеніямъ.

Въ Египтѣ изъ влажнаго хаоса вѣчно возрождается Ра, великій Богъ, освящающій міръ, верховный разумъ, око котораго проникаетъ всюду; вавилонская религія извлекаетъ изъ нѣдръ морей рыбообразныхъ откровителей. Индусъ считаетъ воду благодатью, которую изливаютъ небесныя стада облаковъ, и которая вся пропитана жизненной силой; Грекъ видитъ въ Океанѣ, отцѣ рѣкъ и живыхъ источниковъ, начало всѣхъ живущихъ и мыслящихъ существъ [264]).

Въ Греціи всѣ божества влажной стихіи, нимфы, населяющія влажные гроты, Нерей и Протей, обитающіе въ нѣдрахъ морей одарены даромъ пророчества. Вода даетъ матеріалъ для вѣдовства самымъ знаменитымъ оракуламъ, которые хотя и считаются принадлежностью бога солнца— Аполлона, тѣмъ не менѣе черпаютъ восторженность изъ источниковъ, которые протекаютъ подъ ихъ треножниками.

Перечисляя оракуловъ и пророческія божества, мы будемъ имѣть случай доказать спеціальное значеніе воды, какъ начала мантической восторженности [265]). Теперь достаточно отмѣтить болѣе скромную роль этого элемента въ гадательномъ вѣдовствѣ, называемомъ *гидромантіей* или *пегомантіей* (ὑδρομαντεία—πηγομαντεία), которую не слѣдуетъ смѣшивать съ гидроскопіей, или искусствомъ находить скрытые источники [266]). Гадательная гидромантія пользовалась фонтанами и рѣками, которымъ приписывалась сверхъестественная способность. Нѣкоторыя воды обезпечивали вѣрность клятвы и выдавали клятвопреступниковъ. Вода Стикса, которою клялись Олимпійцы, представляетъ прототипъ этихъ орудій испытанія, изъ которыхъ можно упомянуть фонтанъ Зевса подлѣ Тіаны [267]) и гидромантическій оракулъ сицилійскихъ Паликовъ [268]). Фонтанъ Паликовъ давалъ также и общія предсказанія, утвердительныя или отрицательныя по отношенію къ предложенному вопросу, подобно фонтану Ино въ Епидаврѣ Лимерѣ и Афродитѣ Афакской въ Либанѣ [269]).

Компиляторы „Чудесъ [270])“ называютъ множество чудесныхъ водъ, которыя служили предлогомъ для всевозмож-

ныхъ суевѣрныхъ обрядовъ, восполнявшихъ умственную слабость человѣка и напоминавшихъ средневѣковые божьи суды.

Съ перваго взгляда гаданіе по неодушевленнымъ предметамъ кажется менѣе достойнымъ Грековъ и менѣе заслуживающимъ оправданія, нежели орниѳомантія и утробогаданіе. Но не слѣдуетъ забывать, что вѣра въ провидѣніе есть двигатель вѣдовства во всѣхъ его видахъ, и что хотя неодушевленные предметы требуютъ для своего дѣйствія болѣе энергичнаго божескаго вмѣшательства, тѣмъ не менѣе они способны точно передать мысль верховнаго существа. Только что разсмотрѣнные нами способы ежеминутно предполагаютъ чудо, и потому именно съ точки зрѣнія вѣры они даютъ возможность яснѣе чувствовать присутствіе сверхъестественнаго. „Если божественный духъ", говоритъ авторъ книги *О Таинствахъ*, „входитъ ради предсказанія даже въ неодушевленные предметы, каковы кремни, камни, жезлы, нѣкоторые сорта дерева, огонь и мука, то это и составляетъ самую чудесную часть божественнаго предостереженія посредствомъ мантики [271])".

Гаданіе по безформеннымъ статуямъ (ξόανα), которыхъ передвигали на носилкахъ, истолковывая ихъ качаніе,—египетскаго или финикійскаго происхожденія, и мы не стали бы его касаться, еслибъ оно не имѣло въ Греціи своихъ представителей; такимъ былъ между прочими оракулъ Зевса Аммонскаго, пользовавшійся одно время большимъ уваженіемъ.

Чудотворцы эпохи упадка воспользовались уроками индуктивнаго вѣдовства, при помощи магическихъ обрядовъ измѣнили этотъ способъ гаданія и изобрѣли статуи или говорящія головы, орудія постыднаго обмана.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Вѣдовство по жребіямъ

(Клеромантія) [*].

Клеромантическій характеръ различныхъ способовъ гаданія.—Способы клеромантіи.—Камни, или голыши, бобы, жезлы, листья, дощечки, бабки, клеромантическія игральныя кости.—Древность клеромантіи: легенды о Ѳріяхъ.—Клеромантія въ Дельфахъ, Додонѣ, Олимпіи, Бурѣ.—Поэтическіе жребіи.—Клеромантическій столъ Атталія.—Различныя приложенія способа.

Нѣкоторые изъ перечисленныхъ способовъ относятся въ сущности къ вѣдовству по жребіямъ. Они пытаются предоставить провидѣнію, являющемуся въ неясной формѣ случая, свободную волю и открытое поле въ области непредвидѣннаго.

Въ теоріи различные виды кледономантіи почти не отличаются отъ вопрошаній рапсодовъ, о которыхъ мы скоро будемъ говорить; неодушевленные предметы, на которыхъ производились описанные выше опыты, замѣняли клеромантическіе игральныя кости и валики. Разница между ними только въ томъ, что орудія клеромантіи не одарены подобно этимъ предметамъ магическими свойствами, зависящими отъ ихъ формы или вещества. Они представляютъ лишь заранѣе составленное условіе, и жребій даетъ

отвѣты по начертаннымъ знакамъ, изъ какого бы матеріала ни былъ сдѣланъ жребій.

Клеромантія (κληρομαντεία—μαντική διά κλήρων) есть гаданіе посредствомъ лотереи или вытягиванія *жребія*, κλῆρος—*sortilegium*. Этотъ простой быстрый и въ теоріи безукоризненный способъ гаданія былъ извѣстенъ и примѣнялся въ глубокой древности; онъ вполнѣ предоставляетъ провидѣнію свободный выборъ изъ извѣстнаго количества условныхъ знаменій. Когда вызванные Гекторомъ ахейскіе герои узнаютъ по жребію имя того изъ нихъ, который долженъ сразиться съ Троянцемъ, они вѣрятъ, что жребіемъ управляетъ воля Зевса, а не слѣпой случай. Когда Несторъ готовится смѣшать жребіи въ шлемѣ Агамемнона, „народы молятъ боговъ, простирая къ нимъ руки, и всѣ восклицаютъ взирая на широкое небо: „Зевсъ, отецъ нашъ, да падетъ жребій на Аякса или на сына Тидея, или на царя богатыхъ Микенъ“ [272]). Позже демократія такимъ же образомъ отвѣчала на всѣ упреки противъ избирательной компетентности большого числа лицъ и сдерживала честолюбивыя притязанія, назначая по жребію, который считался волею божества, главныхъ своихъ чиновниковъ.

Платонъ изъ жребія дѣлаетъ бога [273]) и показываетъ намъ кучу опредѣленій судьбы на колѣняхъ Лахезиса [274]). Въ народной миѳологіи жребій подлежалъ вѣдѣнію Гермеса; благодаря этому онъ сдѣлался божествомъ случая, или рока, виновникомъ счастливыхъ и несчастныхъ встрѣчъ, котораго поэтому чтили на дорогахъ подъ видомъ камней; къ каждой кучѣ можно было обратиться за вопросомъ къ божеству.

Дѣйствительно, клеромантическое вѣдовство началось повидимому *камнеметаніемъ* [275]).

Камни и кремни различныхъ формъ или цвѣтовъ, брошенные на землю при извѣстныхъ условіяхъ, служили утвердительнымъ или отрицательнымъ отвѣтомъ божества. Но примѣненія этого рода можно было измѣнять на тысячу ладовъ Бѣлые и черные бобы, замѣнявшіе кремни (κυαμοβολία), составляли столь же простое орудіе гаданія. Болѣе разнооб-

разные результаты добывались съ помощью палочекъ съ порѣзами, которыя, судя по этимологіи, по всей вѣроятности были настоящими *жребіями* (κλῆροι)[276], съ помощью листьевъ или помѣченныхъ дощечекъ, косточекъ (ἀστραγαλομαντεία) и настоящихъ игральныхъ костей (κυβομαντεία). Орудія эти употреблялись различно: ихъ или смѣшивали въ урнѣ, или клали въ наполненную водой чашу, или опускали въ гидромантическій сосудъ[277], или наконецъ бросали на священный столъ (τραπεζομαντεία)[288]. Иногда и этого не требовалось. Нѣкоторыя игры, въ которыхъ ловкость соединялась съ случайностью, напримѣръ *коттабъ*, также служили орудіемъ вѣдовства[289].

Пріемы клеромантическаго гаданія дали начало нѣкоторымъ наиболѣе употребительнымъ выраженіямъ въ вѣдовствѣ вообще. Глаголъ χράω, изрекать оракулъ, означалъ первоначально *дѣлать зарубки* (о палочкахъ или косточкахъ) и только потомъ получилъ значеніе нашего глагола *пророчествовать*: существительное *оракулъ*, χρησμός, произошло отъ того же корня, и о Пиѳіи всегда говорили, что она «поднимаетъ (ἀναιρεῖν)» свои откровенія, какъ поднимали жребій[299].

Исторія вѣдовства съ своей стороны фактически доказываетъ глубокую древность клеромантики. Аполлоновъ культъ нашелъ клеромантику уже установленной въ Пиѳонѣ съ незапамятныхъ временъ подъ именемъ *ѳріоболіи*[291]. Аполлонъ разсказываетъ Гермесу, что существуетъ «три сестры-дѣвы, Ѳріи, быстро перелетающія на крыльяхъ. Голова ихъ обсыпана бѣлой мукой, а живутъ онѣ въ глубинѣ Парнасской долины: въ этомъ уединенномъ мѣстѣ Ѳріи помимо моего отца обучили меня вѣдовству, къ которому я чувствовалъ большую склонность еще въ дѣтствѣ, когда пасъ быковъ. Съ тѣхъ поръ Ѳріи порхаютъ тутъ и тамъ, питаются медовыми сотами и всякое дѣло приводятъ къ концу. И вотъ, насытившись новымъ медомъ, онѣ приходятъ въ восторгъ и охотно вѣщаютъ истину. Но будучи лишены сладкой пищи боговъ, онѣ различнымъ образомъ обманываютъ людей. Предоставляю ихъ тебѣ: забавляйся тщательными распросами ихъ, и если ты заинтересованъ кѣмъ либо изъ

смертныхъ, то при встрѣчѣ съ тобою онъ часто можетъ спрашивать твоего совѣта». Прежде, чѣмъ сдѣлать брату эту ничтожную уступку, Аполлонъ позаботился сохранить только для себя довѣріе Зевса. «Ни тебѣ, ни кому-либо другому изъ безсмертныхъ не дано понимать вѣщія знаменія, которыя ты можешь только вопрошать. Знаніе это принадлежитъ одному Зевсу; а я, которому онъ довѣрился, поручился своей головой, поклялся великой клятвой, что кромѣ меня никто изъ предвѣчныхъ боговъ не узнаетъ мудрыхъ намѣреній Кронова сына [292])».

Формулируя такимъ образомъ исключительныя притязанія аполлонова жреца на вѣдовство, пѣвецъ, или аэдъ, не признаетъ въ Өріяхъ Мойръ и не имѣетъ яснаго понятія объ ихъ искусствѣ, которое онъ смѣшиваетъ съ восторженностью Вакхановъ; но признаваемое имъ за Гермесомъ право собственности или первенства ясно указываетъ, что дѣло идетъ здѣсь о клеромантіи. Впрочемъ мы имѣемъ свѣдѣнія о Өріяхъ и өріоболіи отъ толкователей временъ упадка. Мало еще объясненное слово *өріи* (θρῖαι) могло сдѣлаться нарицательнымъ изъ собственнаго названія миөологическихъ существъ; во всякомъ случаѣ достовѣрно извѣстно, что *өріями* называли голыши или кремни, служившіе для вѣдовства, и даже, въ болѣе широкомъ смыслѣ, получаемыя черезъ нихъ предсказанія. Легенда о Өріяхъ еще болѣе усложняется и измѣняется, переходя изъ Дельфъ въ Аттику, гдѣ находится демъ (округъ) Өрія и өріазійская равнина, и гдѣ гадатели, называющіе себя служителями Аөины Скиры, занимаются өріоболіей въ широкихъ размѣрахъ. Тамъ мѣстная богиня Аөина волей-неволей должна была сдѣлаться покровительницей этого искусства. Приверженцы дельфійской легенды утверждали, что Өріи передали Аөинѣ свое искусство; другіе же говорили, что гаданіе по кремнямъ изобрѣтено самой Аөиной. Утверждали даже, что было время, когда өріоболія пользовалась столь большимъ значеніемъ, что смущенный этимъ Аполлонъ ходатайствовалъ передъ Зевсомъ объ ослабленіи значенія этого гаданія.

Какъ бы ни была безсвязна легенда о Өріяхъ, но она доказываетъ, что какъ въ Дельфахъ, такъ и въ Аөинахъ

клеромантика предшествовала водворенію аполлонова оракула. Клеромантія не была даже вполнѣ изгнана Аполлономъ изъ Пиѳона. На ряду съ другими способами гаданія, она употреблялась тамъ въ подготовительныхъ дѣйствіяхъ, напримѣръ въ опредѣленіи порядка, въ которомъ должны быть введены вопрошающіе; впослѣдствіи съ ея помощью рѣшали, какое толкованіе двусмысленнаго оракула предпочтительнѣе. На сохранившемся до нашего времени разрисованномъ сосудѣ изображена женщина, занят я лиѳоболіей на полу въ храмѣ [293]). Пиѳійскіе жрецы пользовались аналогичными средствами для правильнаго выполненія извѣстныхъ обрядовъ; дѣйствительно, Пиѳія беретъ рукой присланные изъ Ѳессаліи жребіи [294]).

Съ теченіемъ времени клеромантія не только не исчезла, но даже подчинила себѣ оракуловъ, которые не могли уронить ее въ общественномъ мнѣніи. Говорятъ, что даже въ *кортинѣ* пиѳійскаго треножника были гадательные ремни, а также зубы змѣи Пиѳона, которые дрожали при словахъ оракула [295]). Въ погонѣ за менѣе устарѣвшими, нежели дубъ, ихъ орудіями гаданія, додонскіе жрецы приняли гаданіе по жребіямъ почти въ томъ видѣ, какъ оно существовало въ Италіи. Въ Олимпіи служители Зевса присоединили клеромантическіе обряды къ своему традиціонному способу, утробогаданію [296]). Астрагаломантія сама по себѣ удовлетворяла потребности гераклова оракула въ Бурѣ въ Ахаѣ, гдѣ заранѣе поставленная таблица обозначала значеніе и смыслъ брошенныхъ костей.

Разсмотрѣнные до сихъ поръ пріемы клеромантики довольно ограниченны и не соотвѣтствуютъ понятію о Гермесѣ, который является не только существомъ, располагающимъ случайными положеніями, но также божествомъ слова и виновникомъ убѣжденія. Поэтому немногіе посвященные Гермесу оракулы занимались приложеніемъ жребія къ человѣческой рѣчи. Это странное сочетаніе есть ничто иное, какъ кледонизмъ, о которомъ мы говорили выше; онъ несомнѣнно относится къ клеромантіи, изъ которой мы его выдѣлили лишь изъ желанія подчиниться классификаціи, исходящей изъ другой точки зрѣнія. Впрочемъ мы еще встрѣтимся съ нѣ-

сколько извращеннымъ клеодонизмомъ, который ограничивается только *жребіями*, играющими важную роль въ одномъ изъ самыхъ совершенныхъ клеромантическихъ способовъ, именно въ томъ, который пользуется писаннымъ словомъ, случайными фразами, относящимися къ данному вопросу. Служившіе для италійскихъ оракуловъ жребіи состояли повидимому изъ отдѣльныхъ буквъ, могущихъ составить слова [297]). Помимо нѣкоторыхъ сходныхъ опытовъ, Греки особенно охотно пользовались *рапсодомантіей*, или гаданіемъ по отдѣльнымъ фразамъ, случайно найденнымъ въ вдохновенныхъ книгахъ, каковы поэтическія произведенія Гомера и Гезіода и сборники оракуловъ. Этотъ книжный способъ явился только послѣ устныхъ пророчествъ для пополненія упадавшаго вдохновенія. Предполагалось, что оффиціальные оракулы, вольные хресмологи и даже служители музъ великіе поэты собрали достаточное количестяо истинъ, такъ что въ ихъ произведеніяхъ можно найти совѣты пригодные для всѣхъ случаевъ жизни.

Случайное совпаденіе мысли автора съ мыслью читателя въ данную минуту столь обыкновенно, что незачѣмъ доискиваться происхожденія рапсодомантіи въ сложныхъ преданіяхъ. Греки и Римляне одинаково пользовались ею, одни съ помощью Гомера, другіе съ помощью Виргилія и др.; принявши христіанство, они продѣлывали тѣ же невинные опыты надъ Библіей. Смолкнувшіе, заброшенные оракулы снова такимъ образомъ получили слово, не нуждаясь болѣе въ прежнихъ орудіяхъ. Достаточно было, руководясь ихъ вдохновеніемъ, открыть священные тексты, чтобы приписать оракуламъ полученный отвѣтъ; и дѣйствительно, въ эпоху упадка значительная часть предсказаній, приписываемыхъ оракуламъ, клеромантическаго, а не «автофоническаго» характера [298]).

Еще болѣе удобный видъ рапсодомантіи состоялъ въ сочетаніи написанныхъ предостереженій съ игрою въ кости. Для этой цѣли достаточно было начертать на доскѣ отвѣты, изъ которыхъ подходящіе къ данному случаю отмѣчались жребіемъ. Весьма вѣроятно, что въ Бурѣ была принята именно эта система. Во всякомъ случаѣ мы можемъ себѣ соста-

вить понятіе о такой таблицѣ, по Атталійской надписи въ Памфиліи, которая представляетъ подобный образецъ Это—поврежденная клеромантическая доска, содержащая на себѣ десять пророчествъ, каждое въ три гекзаметра; на верху находится имя божества съ цифрой, разложенной на пять отдѣльныхъ цифръ. Такого рода оракулъ вопрошали при помощи пяти костей съ четырьмя сторонами, бросаемыхъ одновременно. Та или другая комбинація обозначенныхъ на нихъ точекъ указывала пророческое изреченіе для даннаго случая; очевидно, что таблица должна была заключать въ себѣ пятьдесятъ три такихъ изреченія, т. е. столько, сколько возможно было положеній костей [299]).

Гаданіе по жребіямъ, подобно другимъ способамъ не долго держалось въ границахъ народнаго преданія. Такимъ образомъ прежнія палочки замѣнены были по примѣру Скиѳовъ и восточныхъ народовъ стрѣлами съ надписями, которыя вынимали изъ колчана или бросали какъ можно дальше въ извѣстномъ направленіи [300]), а рапсодомантическіе оракулы замѣнены были ребяческими формулами, приложимыми ко всѣмъ вопросамъ [301]). Затѣмъ явились искусственные приборы, устроенные на началахъ ариѳметики или геометріи, которые путемъ разнаго рода соотношеній могли составлять слова и цѣлыя фразы. Къ счастью эти утомительныя извращенія здраваго смысла извѣстны намъ лишь черезъ Арабовъ [302]), и мы смѣло можемъ исключить ихъ изъ области еллинскаго вѣдовства.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Метеорологическое вѣдовство.

Слабость метеорологическаго вѣдовства въ Греціи, за исключеніемъ чудесъ и *прогностики*.—Знаменія, доставляемыя молніей.—Отсутствіе гаданія по грозѣ.—Аѳинскіе пиѳаисты.—Періодическое вопрошаніе эфоровъ въ Спартѣ.—Гаданіе по вѣтрамъ и тучамъ.—Теллурическія явленія.—Поглощеніе метеорологическаго вѣдоства астрологіей.

Тотъ же самый инстинктъ, который побуждаетъ людей искать боговъ въ небесныхъ пространствахъ, заставляетъ ихъ смотрѣть на совершающіяся тамъ явленія какъ на знаменія воли боговъ. Если пересѣкающая воздухъ птица считалась вѣстникомъ боговъ, то тѣмъ съ большимъ основаніемъ гроза, тучи и вѣтеръ могли считаться орудіемъ великаго Олимпійскаго божества. Къ этимъ стихійнымъ явленіямъ прибавились мало по малу огненные метеоры, кометы, огни, являющіеся на мачтахъ кораблей или на концахъ копій, и наконецъ тѣ легендарные ореолы, которые окружали своимъ невиннымъ свѣтомъ главы основателей имперіи. Наконецъ вулканическія изверженія и землетрясенія доказывали даже непросвѣщенной массѣ существованіе бурь и въ подземномъ мірѣ.

Все это были знаменія Зевса (Διοσημεῖα) [303]. Одни изъ нихъ сверхъестественны и включены въ безпредѣльную категорію чудесъ; другія, которыми только мы и займемся, естественны и могутъ занять мѣсто въ числѣ условныхъ знаменій, позволяющихъ людямъ сноситься съ богами. Вѣдов-

ство съ трудомъ удержало въ своей власти такъ называемыя естественныя явленія. Наблюдательный и спокойный умъ Грековъ вопреки вѣдовству рано создалъ *прогностику*, или собраніе метеорологическихъ предсказаній, которыя были основаны на дѣйствительныхъ отношеніяхъ, провѣренныхъ опытомъ. Наука эта была столь древня, что первыя ея начала приписывали кентавру Хирону [304]). И такъ, наблюденіе быстро уменьшало число чудесъ, а все перестававшее быть чудеснымъ не входило болѣе въ гадательную экзегетику.

Слѣдствіемъ этого была скудость гаданія по «метеорологическимъ (μετέωρα)» явленіямъ, которое въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, напримѣръ въ Етруріи, достигло столь значительнаго развитія [305]).

Громъ (βροντή—κέραυνος) и предшествующая ему молнія (ἀστραπή) представляютъ языкъ самого Зевса [306]), не передающаго никому, за исключеніемъ развѣ своей любимой дочери Аѳины, этого страшнаго орудія, удары котораго пугаютъ все живое. У Грековъ, какъ и у Римлянъ, громъ считался «величайшимъ предсказаніемъ», уничтожающимъ или подтверждающимъ всѣ остальныя [307]). Согласно общему обычаю и здѣсь правая сторона считается счастливой. Когда Ахейцы сѣли на суда, собираясь въ Иліонъ, Зевсова молнія засверкала съ правой стороны; такимъ же образомъ божество ободряетъ Гектора и Троянцевъ [308]).

Какъ ни внимательно прислушивались къ грому, но онъ не занимаетъ виднаго мѣста въ еллинскомъ вѣдовствѣ. У Грековъ не было, какъ у Этрусковъ, теологической науки о грозѣ. Правда, Грекамъ случилось однажды предложить Зевсу прямой вопросъ и принять за отвѣтъ ударъ грома [309]); но у нихъ наблюденіе грома и молніи съ цѣлью получить предсказанія—явленіе случайное, свойственное лишь нѣсколькимъ мѣстнымъ обрядамъ сравнительно поздней эпохи.

Напримѣръ, аѳинскіе пиѳаисты обязаны были въ моментъ отправленія священнаго посольства въ Пиѳонъ наблюдать небо въ извѣстномъ направленіи; при этомъ они выжидали отъ Зевса молніи, которая служила имъ сигналомъ для выступленія. Пиѳаисты становились подлѣ алтаря или очага

(ἐσχάρα) Зевса Молніеносца (ἀστραπαῖος); алтарь помѣщался по всей вѣроятности на акрополѣ, на восточной сторонѣ его, а наблюденія производились въ сѣверо-восточномъ направлени, въ сторону Гармы; начиналось оно за три мѣсяца до отъѣзда и продолжалось въ каждомъ мѣсяцѣ три дня и три ночи [310]) Ввиду спеціальнаго назначенія пиѳаистовъ казалось бы естественнѣе ожидать молніи со стороны Парнасса. Нельзя поэтому не обратить нѣкотораго вниманія на текстъ Еврипида [311]), указывающаго другой пунктъ наблюденія— древній гротъ въ Макрахъ, высѣченный будто бы трезубцемъ Посейдона въ сѣверной сторонѣ акрополя; гротъ этотъ, по словамъ поэта, освященъ «Аполлономъ Пиѳійскимъ и пиѳійскими молніями». Еврипидъ компетентнѣе Страбона въ этихъ вопросахъ, и его свидѣтельство, хотя и являющееся въ видѣ намека, не менѣе важно, чѣмъ свидѣтельство географа. Впрочемъ можно согласить оба мнѣнія, если вмѣстѣ съ Гётлингомъ допустить, что одновременно пользовались обоими пунктами наблюденія или же, что еще вѣроятнѣе, что со времени Еврипида до Страбона пріемъ измѣнился. Нововведеніе въ этомъ дѣлѣ могло быть вызвано теологическими соображеніями. Зевсовъ громъ не играетъ никакой роли въ парнасскихъ легендахъ, а въ Гармѣ онъ раскрылъ землю подъ колесницей Амфіарая. При недостаточности географическихъ свѣдѣній въ то время могли полагать, что Парнассъ и Гарма находились на пути къ Олимпу, жилищу Зевса Громовержца.

Греческая религія представляетъ намъ только зародышъ гаданія по грому [312]). Мы не знаемъ, былъ ли сочтенъ вмѣшательствомъ провидѣнія громъ, трижды ударившій въ гробницу Еврипида; не знаемъ также, входили ли въ культъ Зевса Катайбата [313]) обряды, напоминающіе зарываніе молніи въ Италіи. Должно быть и Греки подобно Римлянамъ безпрекословно склонялись передъ столь прославленной наукой етрусскихъ аруспиковъ.

Древніе не находили существенной разницы между молніей и огненными метеорами. Было время, когда эти небесныя искры наблюдались спартанскими ефорами, какъ указанія на возможныя злоупотребленія царей. Падающія звѣзды

вмѣстѣ съ Пазифайскимъ оракуломъ благопріятствовали олигархической власти, подчинявшей себѣ власть царей. «Каждыя девять лѣтъ, говоритъ Плутархъ, ефоры выбираютъ совершенно ясную, но безлунную ночь и молча садятся, обращая взоры на небо. Если они увидятъ падающую звѣзду, пересѣкающую небо отъ одного конца до другого, они предаютъ суду своихъ царей, какъ виновныхъ въ оскорбленіи божества, и лишаютъ ихъ власти до тѣхъ поръ, пока изъ Дельфъ или Олимпіи не явится оракулъ, возстановляющій царей въ прежнемъ званіи [314]». Не смотря на всю серьезность послѣдствій этихъ наблюденій, они такъ же просты и кратки, какъ и наблюденія аѳинскихъ пиѳаистовъ. Предлагаемый богамъ вопросъ точенъ, и отвѣтъ на него могъ имѣть одинъ только смыслъ, понятный безъ всякаго толкованія.

Гаданіе по вѣтрамъ и облакамъ практиковалось повидимому лишь въ эпоху крайняго упадка. Капномантія, или гаданіе по дыму, весьма естественно могло расшириться въ гаданіе по облакамъ (νεφομάντεια). Но послѣднее было изобрѣтено только въ Византійскій періодъ при императорѣ Львѣ, и потому оно выходитъ за предѣлы нашей задачи. Упоминая о нѣкоей Анѳузѣ, которая изобрѣла это гаданіе и предсказала восшествіе Льва на престолъ по облаку въ формѣ человѣка, поглощенному другимъ облакомъ въ формѣ льва (λέων), упоминая объ этомъ, Фотій утверждаетъ, что такой способъ гаданія «даже по слухамъ не былъ извѣстенъ древнимъ [315])». Тоже самое безъ сомнѣнія относится и къ гаданію по дождю (βρεχομαντεία); исключеніе составляетъ развѣ *анемоскопія*, или наблюденіе вѣтровъ; это послѣднее могло войти въ вѣдовство подъ видомъ наблюденія летающихъ листьевъ (φυλλομαντεία) или, какъ въ Додонѣ, подъ видомъ наблюденія дрожащихъ листьевъ и звонкихъ колокольчиковъ.

Однимъ словомъ, греческое вѣдовство не многимъ обязано было метеорологіи. Вымыселъ олицетворялъ естественныя силы, управляющія атмосферой, но сдѣлалъ изъ нихъ божества свирѣпыя или несообщительныя. Ирида, простирающая радугу въ небесныхъ пространствахъ, по теоріи посланница боговъ; но она лишь сообщаетъ повелѣнія ихъ, не ца-

вая совѣтовъ; хранитель вѣтровъ Эолъ дикъ и капризенъ, нечего и думать приблизиться къ нему; только праздное воображеніе грамматиковъ эпохи упадка сдѣлало изъ него ученаго метеоролога, ученика его любовницы Гиппо, дочери Кентавра Хирона [316]). Люди страшатся могущества этихъ сверхъестественныхъ существъ и стараются защититься отъ него. Запуганная мантика уступаетъ здѣсь мѣсто магіи. Послѣдняя изыскиваетъ формулы и жертвоприношенія для укрощенія бурь. Коринѳъ содержалъ укротителей вѣтровъ (ἀνεμοκοῖται) [317]), а Емпедоклъ дѣлалъ чудеса въ этой области. Въ Меѳанѣ въ Арголидѣ для отвращенія отъ цвѣтущихъ виноградниковъ палящаго юго-западнаго вѣтра приносили въ жертву бѣлаго пѣтуха, разрѣзаннаго на двѣ равныя части; а въ Клеонахъ охраненіе полей община поручала градовымъ сторожамъ (χαλαζοφύλακες) [318]).

Тѣмъ болѣе внушали благоговѣйный ужасъ проявленія подземной дѣятельности, каковы испаренія, горячіе ключи [319]), вулканическія изверженія и землетрясенія. Нѣкоторыя изъ этихъ явленій, носившія случайный характеръ, толковались какъ чудеса [320]), другія непосредственно служили для вѣдовства, доставляя таинственныхъ дѣятелей пророческой восторженности.

Въ Греціи метеорологическое вѣдовство было только предшественникомъ астрологіи, которая скрывалась въ немъ въ то время, когда наивный человѣкъ вѣрилъ, что звѣзды связаны съ его судьбой, и что онѣ питаются земными испареніями. Въ глазахъ вѣрующихъ Грековъ астрологія раздвинула границы міра и гадательнаго знанія. Надъ нашей землей, надъ тучами, даже надъ жилищемъ боговъ-олимпійцевъ горятъ вѣчные огни, всегда одинаковые, не имѣющіе повидимому ничего общаго съ непостоянными желаніями людей и многообразными уклоненіями ихъ судьбы. Обожествивши солнце и планеты, не опредѣливши ихъ отношеній къ антропоморфическимъ личностямъ, люди въ недоумѣніи остановились передъ звѣздами. Нараждающаяся философія, подчиняясь тайному вліянію Востока, прежде всего обратила вниманіе на небесный сводъ. Ѳалесъ еще не находитъ тамъ ничего человѣческаго и въ своихъ астрономическихъ вычисле-

ніяхъ свободенъ отъ всякаго предчувствія; но Пиѳагора уже внимаетъ гармонической музыкѣ сферъ, обнаруживающей ту же тональность, что и человѣческая музыка; онъ открываетъ въ душѣ аналогичную гармонію и подчиняетъ общимъ законамъ безконечно малое и безконечно великое. Съ тѣхъ поръ между небесными тѣлами и человѣкомъ является какая-то связь, симпатія, тайное родство; халдейская астрологія научитъ жаждущихъ новизны Грековъ распознавать мистическую связь, установленную міровой гармоніей между расположеніемъ свѣтилъ и человѣческой судьбой.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Астрологія, или гаданіе по свѣтиламъ.

I. Происхожденіе и начала греческой астрологіи.

Экзотическій характеръ астрологіи.—Первые слѣды астрологическихъ понятій въ Греціи.—Занесеніе астрологіи въ Грецію Халдеями и Египтянами.—Двусмысленныя или неточныя наименованія новой науки.—Астрологическій эклектизмъ Грековъ.—Общія начала астрологіи.

Мы находимся теперь лицемъ къ лицу съ фаталистическимъ вѣдовствомъ по преимуществу, съ вѣдовствомъ, которое подчиняетъ свободу человѣка гигантскому механизму и подавляетъ ее тяжестью цѣлой вселенной. Усвоить себѣ это ученіе, соблазнившее ихъ внѣшнею научностью, Греки могли, но не они изобрѣли его.

Чужеземное происхожденіе астрологіи, или гаданія по свѣтиламъ [321]), до такой степени очевидно, что даже Греки никогда не пытались отвергать этого. Мнѣніе лицъ, приписывавшихъ ея изобрѣтеніе Орфею или дочери Хирона Гиппо [322]), было заранѣе опровергнуто общественнымъ мнѣніемъ, такъ что *Астрономія* или *Астрологія*, извѣстная подъ именемъ Гезіодовой, никого не вводила въ заблужденіе [323]). Конечно уже въ древнѣйшихъ памятникахъ греческой литературы попадаются слѣды астрологическихъ бредней. Такъ, Гомеръ считаетъ Сиріуса, собаку Оріона, зловѣщей звѣздой, но потому только, что ея появленіе предвѣщало сильные

жары. Псевдо-Манеѳонъ, писавшій для Грековъ, усматриваетъ въ гомеровскихъ поэмахъ фаталистическія начала астрологіи [324]).

Съ другой стороны извѣстно, что подраздѣленіе дней на счастливые и несчастные, а также особенное почитаніе седьмого дня каждаго мѣсяца усвоены Гезіодомъ [325]), и что Спартанцы съ незапамятныхъ временъ опасались отправляться въ путь ранѣе полнолунія [326]). Но даже тогда, когда Греки смотрѣли на эти отрывочныя преданія какъ на собственныя, національныя, они считали ихъ наслѣдіемъ незначительнымъ и не особенно древнимъ въ сравненіи съ астрологіей, которая явилась къ нимъ познѣ вполнѣ готовой, и они приняли ее какъ результатъ тысячелѣтнихъ опытовъ. Въ виду египетской и халдейской образованности, въ виду фантастическихъ цифръ вычисленія этихъ народовъ [327]), Греки считали своихъ народныхъ героевъ, своихъ автохтоновъ и даже боговъ новичками. Они, какъ и подобаетъ юному народу, оказывали уваженіе своимъ предшественникамъ и приняли астрологію какъ сокровище, накопленное другими Долгое время сами Греки вовсе не занимались этимъ сложнымъ вѣдовствомъ; они довольствовались положеніемъ учениковъ и почитателей чужеземцевъ, которые доставляли имъ откровенія по звѣздамъ.

Чужеземцевъ этихъ Греки называли *Халдеями.* И дѣйствительно, астрологія какъ наука явилась къ нимъ изъ Халдеи, вступившей вслѣдствіе завоеваній Александра въ непосредственныя сношенія съ Западомъ. На архипелагѣ Средиземнаго Моря астрологія появилась съ того времени, когда халдейскій жрецъ Берозъ, современникъ Антіоха Сотера и Птолемея Филадельфа, открылъ въ Косѣ школу, въ которой объяснялъ тайны вавилонской науки [328]).

Но то обстоятельство, что всѣ астрологи назывались общимъ именемъ халдеевъ, не означаетъ еще, что одна только Халдея доставляла это важное дополненіе къ эллинскому вѣдовству. Задолго до Бероза изъ различныхъ мѣстъ, между прочимъ изъ Египта, астрономическія и астрологическія свѣдѣнія были занесены въ Грецію и распространены нарождающейся философіей. Говорятъ, что Ѳалесъ, Финикіецъ по про-

исхожденію, изучалъ математику въ Египтѣ, а астрологію у халдейскихъ жрецовъ [329]). Послѣ него Пиѳагора, глубоко изучившій науку чиселъ, и Демокритъ, которому въ числѣ другихъ трудовъ приписывали таблицу лунныхъ фазъ, считались учениками или Египтянъ, или Халдеевъ, или наконецъ Маговъ. Нѣтъ ни одного творца точныхъ наукъ на Западѣ, который по легендамъ не бывалъ бы въ смежныхъ странахъ [330]).

Еллинская астрологія одинаково обязана своимъ происхожденіемъ и Египту, и Халдеѣ. Греки считали себя учениками обѣихъ этихъ странъ. Но поразительное единство началъ вѣдовства на берегахъ Евфрата, какъ и на берегахъ Нила, не безъ основанія навело Грековъ на мысль, что одинъ изъ этихъ народовъ подобно имъ заимствовалъ эту науку у другого; однородность началъ астрологіи заставляла предполагать единство родины. Первые изслѣдователи больше склонялись на сторону Халдеи. Евгемеръ утверждалъ, что астрологія изобрѣтена Афродитой, великой богиней восточныхъ Семитовъ, которая посвятила въ нее Гермеса, египетскаго Тоѳа [331]). Діодоръ колеблется и поочередно превозноситъ древность то египетской, то халдейской астрологіи [332]), а Филонъ говоритъ, что Халдеи «усовершенствовали астрономію и гороскопію» раньше другихъ народовъ [333]). Позже преимущество оказывали Египтянамъ, а Халдеи только считались ихъ учениками [334]). Нѣкоторые заходили еще дальше и приписывали астрологію учителямъ Египтянъ— Эѳіопамъ, которые въ теченіи очень долгаго времени считались древнѣйшимъ народомъ. Наконецъ лица, допускавшія только первоначальное откровеніе, утверждали, что астрологіи научилъ Эѳіоповъ сынъ Либіи Атлантъ, т. е. говоря обыкновеннымъ языкомъ, африканское небо [335]).

Мы не станемъ рѣшать здѣсь, кому принадлежитъ первенство, Египтянамъ или Халдеямъ.

Современная наука болѣе склоняется въ пользу Халдеевъ, что совершенно согласно съ первоначальнымъ мнѣніемъ Грековъ [336]). Извѣстно, что Египтяне занимались преимущественно медицинской астрологіей, но они подвинули также впередъ и научную астрономію, такъ какъ очень рано умѣли

вычислять затменія, теорія которыхъ неизвѣстна Халдеямъ даже въ эпоху Діодора [337]); но за то звѣздопоклонники гораздо раньше своихъ соперниковъ придумали или по крайней мѣрѣ болѣе послѣдовательно развили астрологическій фатализмъ, возведенный въ религіозный догматъ. Они думали, что, глядя на небо «съ заранѣе предвзятой мыслью» о вліяніи свѣтилъ на явленія природы и на судьбу человѣка, можно постичь нѣкоторые связи небесныхъ движеній съ земными событіями. Отмѣчали совпаденія положенія или вида свѣтилъ съ тѣми или другими событіями и въ этихъ совпаденіяхъ старались отыскать ключъ для предугадыванія будущаго [338])». И такъ, народный инстинктъ былъ несовсѣмъ неправъ, называя, вопреки возраженіямъ, всѣхъ астрологовъ Халдеями.

Обычай освятилъ также синонимику нѣкоторыхъ выраженій, точный смыслъ которыхъ слѣдуетъ опредѣлить прежде, чѣмъ приступить къ изученію текстовъ относительно гаданія по свѣтиламъ. Сначала общимъ именемъ *метеорологіи* Греки называли всѣ наблюденія явленій, совершающихся въ *горнихъ* сферахъ (μετέωρα) [339]). Со времени Аристотеля наука объ атмосферическихъ явленіяхъ, сохраняя названіе *метеорологіи*, отдѣляется отъ науки о звѣздахъ, обозначаемой съ тѣхъ поръ именами *астрологіи*, *астрономіи* или *математики*. Когда Халдеи занесли въ Грецію астрологическое вѣдовство, то явилась необходимость отличать науку Евдокса, Аристотеля или Гиппарха отъ изученія вліянія свѣтилъ. Проще всего было бы установить подобно теперешнимъ ученымъ различный смыслъ употребительныхъ синонимовъ; но этого не дозволялъ обычай [340]) Для большинства авторовъ астрологія и астрономія остались совершенно синонимическими, и хотя «математиками» чаще всего называли астрологовъ, тѣмъ не менѣе это названіе въ равной степени относится и къ астрономамъ. Приходилось придумывать новыя слова, которыя съ трудомъ усвоивались, такъ какъ народная масса легко смѣшивала двѣ науки, изъ которыхъ каждая занималась наблюденіемъ звѣздъ. Такимъ образомъ техническое названіе *апотелесматика*, которое точно характеризуетъ и опредѣляетъ науку о вліяніи свѣтилъ (ἀποτελέ-

σματα), еще неизвѣстно Посейдонію. Такъ какъ всѣ почти астрологическія предсказанія находились въ связи прежде всего съ моментомъ рожденія человѣка, то апотелесматика и получила названіе *генеѳліологіи* [341]) или гороскопіи. Ее обозначаютъ также во избѣжаніе двусмысленности эпитетомъ *генеѳлійской* или гороскопической, который прибавляется къ «астрологіи» или къ «астрономіи».

Послѣдніе два термина продолжали безразлично употребляться безъ всякаго опредѣлительнаго [342]) для обозначенія астрономіи и гаданія по свѣтиламъ; такъ что эта двусмысленность какъ въ словахъ, такъ и въ понятіяхъ, передана была и тѣмъ народамъ, которые получили въ наслѣдство античную культуру.

Хотя астрологія и была занесена въ Грецію въ видѣ систематическаго ученія, тѣмъ не менѣе она была тамъ значительно разработана. Египетскіе способы и теоріи астрологіи, находившіеся въ сочиненіяхъ Манеѳона, современника Бероза, и въ апокрифическихъ письмахъ царя Нехепсо и Петозириса, встрѣтились въ Греціи съ халдейскими пріемами. Еллины поставили себѣ задачей сличить, примирить и согласовать, иногда съ помощью смѣлыхъ поправокъ, различныя части этого сложнаго механизма, завѣдывающаго человѣческой судьбой. Но разработка астрологіи у Грековъ не можетъ быть разсматриваема нами въ подробностяхъ и, кратко излагая астрологическіе способы гаданія, мы не станемъ доискиваться, что̀ именно въ нихъ принадлежитъ каждому изъ трехъ народовъ.

Астрологическое вѣдовство зиждется на нѣсколькихъ общихъ началахъ, доказать которыя было невозможно, но которыя будто-бы подтверждались опытомъ.

I.—Вопервыхъ—что лежитъ въ основѣ всей системы—свѣтила играютъ преобладающую роль въ равновѣсіи вселенной.

II.—Неизвѣстная дѣятельность свѣтилъ, проявляющаяся прямолинейными истеченіями, опредѣляется спеціальными свойствами каждаго свѣтила; и, смотря по тому, дѣйствуетъ ли положительно или отрицательно, она стремится по-

рождать эти же самыя свойства или противоположныя имъ въ существахъ, которыя находятся подъ вліяніемъ этихъ свѣтилъ.

III.—Данное свѣтило дѣйствуетъ въ различныхъ направленіяхъ или съ различной силой, смотря по своему положенію на небѣ.

IV.—Вліяніе свѣтила не должно быть разсматриваемо отдѣльно, потому что оно всегда находится въ геометрическихъ соединеніяхъ съ содѣйствующими вліяніями.

Предшествующія теоремы будучи возведены въ аксіомы, дѣлаютъ понятными тѣ пріемы, которые прилагались къ опредѣленію вліянія свѣтилъ.

Такъ какъ свѣтила бываютъ двухъ родовъ, одни неподвижныя, или *звѣзды*, другія подвижныя, или *планеты*, то каждая изъ этихъ категорій должна изучаться отдѣльно.

II. Специфическое дѣйствіе знаковъ Зодіака.

Египетскій зодіакъ, перенесенный въ Грецію и приспособленный къ греческой миѳологіи.—*Отдѣльно разсматриваемые знаки.* Символизмъ знаковъ.—Астрологическое вліяніе особенности символовъ.—Классификація знаковъ по различнымъ ихъ свойствамъ.—Распредѣленіе вліяній зодіака на царства природы и на различныя области земли. *Образуемыя знаками ассоціаціи:* Согласныя или противоположныя вліянія.—Теорія *аспектовъ*: треугольный, четыреугольный и шестиугольный аспектъ: противоположеніе, соединеніе. Соединеніе параллельными линіями.—Взаимныя отношенія между *аспектами*: сродство и антипатія: небесное несогласіе.—*Подраздѣленія круга Зодіака:* двѣнадцатиричное подраздѣленіе каждаго знака.—Раздѣленіе круга на 360°: „варварская сфера“.—*Миріогенезъ*, или неправильное размѣщеніе различныхъ вліяній, нагромождаемыхъ одни на другія въ каждомъ градусѣ круга.—Система *декановъ*.—Относительное постоянство и неподвижность вліяній зодіака.

Вліяніе планетъ особенно тщательно изучалось Халдеями, тогда какъ Египтяне главное вниманіе обращали на вліяніе неподвижныхъ звѣздъ.

Тѣ созвѣздія, которыя находятся на пути, ежегодно совершаемомъ солнцемъ, были первоначально отдалены отъ

остальныхъ звѣздныхъ группъ и помѣщены съ искусственной правильностью въ двѣнадцати пунктахъ, на равномъ разстояніи одно отъ другаго, соотвѣтственно двѣнадцати мѣсяцамъ года Созвѣздія эти получали символическія названія, взятыя большею частью изъ животнаго царства: такимъ образомъ получился Зодіакъ (Ζωδιακὸς κύκλος), или „кругъ животныхъ [343])". Греческій зодіакъ, составленный по образцу египетскаго, заключалъ въ себѣ двѣнадцать знаковъ, расположенныхъ въ слѣдующемъ порядкѣ, начиная съ весенняго равноденствія [344]): *Баранъ* (κρίος ♈), *Быкъ* (♉ ταῦρος); *Близнецы* (δίδυμοι ♊); *Крабъ* или *Ракъ* (καρκίνος ♋); *Левъ* (λέων ♌); *Дѣва* (παρθένος ♍) *Скорпіонъ*, тѣло котораго занимало два знака, первоначально *Клещи* (χηλαί)—окончательно замѣненные *Вѣсами* (ζυγός ♎); [345])—собственно *Скорпіонъ* (σκορπίος ♏); затѣмъ *Кентавръ* или *Стрѣлецъ* (τοξότης ♐); *Козерогъ* (αἰγοκέρως ♑); *Ручей* (ὑδροχόος ♒) и *Рыбы* (ἰχθύες ♓).

Эти названія объяснялись различными ассоціаціями идей, напоминающими или атмосферическія явленія, или проявленія растительной и животной жизни, или различныя орудія земледѣлія въ пору года, совпадающую съ вступленіемъ солнца въ каждый изъ этихъ знаковъ. Прежде всего намъ необходимо установить, что символизмъ Зодіака есть основаніе индукцій звѣздной астрологіи, такъ что передѣлка фигуръ Зодіака измѣняла цѣлый рядъ вытекающихъ изъ нихъ предсказаній

Греки усвоили себѣ Зодіакъ и, приспособивши его къ своей миѳологіи, придали ему народный характеръ [346]). *Баранъ* изображалъ того барана, который доставилъ Грекамъ золотое руно, или же рогатую фигуру Зевса Аммонскаго: *Быкъ*—Зевса, влюбленнаго въ Европу; *Близнецы* изображали Діоскуровъ; *Ракъ* того рака, который ущипнулъ Геракла, убивающаго Лернейскую гидру; *Левъ*—знаменитаго Немейскаго льва; *Дѣва*—несчастную Еригону; *Скорпіонъ*—то животнае, которое своимъ жаломъ умертвило гиганта Оріона; *Стрѣлецъ*—Кентавра; *Козерогъ*—демона; *Ручей* по мнѣнію однихъ соотвѣтствовалъ виночерпію Ганимеду, по

мнѣнію другихъ, Девкаліону, пережившему потопъ, или Кекропу. *Рыбы* не имѣли прототипа въ греческой миѳологіи, поэтому ихъ заимствовали изъ семитическихъ культовъ и выводили ихъ изъ Евфрата [347]. Греки пытались еще болѣе сблизить зодіакъ съ своей религіей и съ этой цѣлью ввели въ него двѣнадцать своихъ боговъ [348].

Малѣйшее измѣненіе этого первоначальнаго расположенія знаковъ имѣло важныя послѣдствія для предсказаній. Такъ, Греки уничтожили Вѣсы, замѣнивши ихъ клещами Скорпіона; сдѣлали изъ египетскаго коня вооруженнаго Кентавра, изъ плодовитой матроны Дѣву, изъ влюбленной четы братскій союзъ двухъ близнецовъ. вслѣдствіе чего они вынуждены были также измѣнить во многихъ отношеніяхъ систему толкованія, которая была установлена задолго до нихъ. Свойства знаменій, порождаемыхъ знаками зодіака, по тщательному изслѣдованію происходятъ изъ свойства и формы символическихъ образовъ этихъ знаковъ.

И такъ, знаки зодіака суть слѣдующіе:

1. Съ точки зрѣнія ихъ формы и свойства: [349]

a) *человѣческіе* (♊ ♍ ♎ ♒) [350] или *животные* (восемь остальныхъ).

b) животныя *земныя* (♈ ♉ ♌ ♏), *водныя* (♓ ♋) и *амфибіи* (♑ [♒]).

c) *плодовитые* (♋ ♏ ♓), *неплодные* (♍ ♌ ♒) и *общіе* (♈ ♉ ♊ ♎ ♐ ♑).

d) *цѣлые* или *частичные*, каковы: *Скорпіонъ*, клещи котораго входятъ въ другой знакъ, *Быкъ*, которому не достаетъ задней части тѣла; слѣпой *Крабъ* или *Ракъ*, а также *Стрѣлецъ* съ однимъ глазомъ въ профиль [351]).

e) *простые*, или однотѣлые (♈ ♉ ♋ ♌ ♍ ♎ ♏ ♒), *двойные соединенные* (♊), *двойные разъединенные* (♓), *составные* (♐ ♑) [352]).

2. Съ точки зрѣнія своего положенія знаки суть слѣдующіе:

a) *стоящіе* (♊ ♍ ♒), *сидящіе* (♉ ♎ ♑), *лежащіе* (♋ ♏ ♓), *ходящіе* или бѣгающіе (♈ ♌ ♐).

b) Лицо обращено въ сторону дневнаго движенія (♈) или въ обратную (♉).

3) Съ точки зрѣнія геометрическаго положенія на окружности:

a) *мужскіе* или *женскіе*; послы расположены поочередно, начиная съ Барана, перваго мужского знака [353])

b) *дневные* или *ночные*. Нѣкоторые астрологи низводили это подраздѣленіе къ предыдущему, считая мужскіе знаки дневными, а женскіе ночными. Другіе принимали совершенно неправильное распредѣленіе, называя дневными ♈ ♋ ♌ ♍ ♐ ♓, которые, будучи взяты по два, составляютъ въ кругѣ сторону четыреугольника [354]).

e) *тропическіе*, или помѣщающіеся при началѣ каждаго времени года (♈ ♋ ♎ ♑) и *двойные* (♓ ♊ ♍ ♐), т. е. непосредственно предшествующіе тропическимъ и относящіеся одновременно къ двумъ временамъ года. Остальные знаки называются *твердыми* (στέρεα) [355]).

Астрологическое вліяніе каждаго знака есть результатъ всѣхъ этихъ свойствъ, число которыхъ умножалось изслѣдованіями до безконечности [356]).

Достаточно просмотрѣть подробныя изображенія, начертанныя астрологической психологіей, чтобы убѣдиться, что это вліяніе почти тождественно съ свойствами эмблематическихъ существъ, составляющихъ зодіакъ [357]). Баранъ, напримѣръ, кладетъ свой отпечатокъ на людяхъ непостоянныхъ, гнѣвныхъ и вмѣстѣ робкихъ и предназначаетъ ихъ для торговли шерстью; Быкъ производитъ молчаливыхъ и крѣпкихъ земледѣльцевъ; Левъ—безстрашныхъ и неутомимыхъ охотниковъ; Вѣсы—кропотливыхъ законовѣдовъ; Ручей—гидравликовъ, а Рыбы—моряковъ. Такимъ образомъ можно перечислить всѣ способности, страсти, наклонности, даже всѣ нравственныя и физическія свойства и распредѣлить ихъ между знаками, изъ которыхъ они путемъ истеченія нисходятъ на землю.

Прилагаемая къ медицинѣ астрологія задумала распредѣлить вліяніе зодіака по различнымъ частямъ тѣла, при-

чемъ каждая изъ нихъ подчинялась особому знаку. Распредѣленіе начиналось съ головы, соотвѣтствующей знаку Барана, и оканчивалось ногами, подчиняемыми Рыбамъ [358]. Эта „мелоѳезія" опредѣляла способы астрологическаго лѣченія.

Та же система въ приложеніи къ этнологической географіи позволяла отмѣтить на поверхности земного шара области каждаго знака и указать различнымъ народамъ покровительствующія имъ божества [359]) Ничего не можетъ быть произвольнѣе и измѣнчивѣе этого распредѣленія, основаннаго на сближеніяхъ, которыя заимствованы или изъ исторіи, или изъ миѳологіи, или наконецъ изъ физіологіи. Поэтому каждый астрологъ имѣетъ свою систему: одинъ помѣщаетъ Египетъ подъ Быкомъ, потому что въ Египтѣ процвѣтаетъ земледѣліе, [360]) другой подъ Ручьемъ, потому что тамъ бываетъ ежегодное разлитіе Нила [361]); третій дѣлитъ его между Близнецами и Вѣсами [362]) Тотъ приписываетъ Вавилонъ Барану, потому что по хронологіи Вавилонъ есть первый городъ, какъ Баранъ первый знакъ [363]); другой Рыбамъ, потому что въ Вавилонѣ чтятъ Милитту подъ видомъ рыбы [364]); третій предоставляетъ его Дѣвѣ, отождествленной съ Милиттой или Атаргатидой [365]). Одно только не подлежитъ сомнѣнію для греко-римскихъ астрологовъ: что Римъ управляетъ всѣмъ міромъ, и что слѣдовательно Италія по праву принадлежитъ Вѣсамъ [366]). Точно также установлено было отношеніе знаковъ къ животнымъ, растеніямъ, минераламъ, вѣтрамъ, болѣзнямъ, къ цвѣту и вкусу, такъ что вліяніе зодіака замѣчалось повсюду.

До сихъ поръ мы разсматривали только вліяніе отдѣльныхъ знаковъ; но, какъ мы уже упоминали, это вліяніе измѣняется другими знаками. Всѣ фигуры Зодіака любятъ или ненавидятъ другъ друга, помогаютъ или противодѣйствуютъ одинъ другому, смотря по симпатіи или антипатіи, которую миѳическій языкъ приписываетъ ихъ темпераменту, но которая управляется незыблемыми законами геометріи.

Всѣ эти знаки, которые смотрятъ другъ на друга, и лучи которыхъ какъ будто виднѣются внутри зодіакова кру-

га, могутъ соединяться только по извѣстнымъ *аспектамъ*. Необходимо, чтобы линіи, соединяющія эти знаки, образовали правильный многоугольникъ, вписанный въ кругъ; по числу сторонъ многоугольника аспекты бываютъ *треугольные*, *квадратные* и *шестиугольные*; къ нимъ нужно еще прибавить *противостояніе*, или діаметральный аспектъ, и *сочетаніе*.

Общее правило, за исключеніемъ діаметральнаго аспекта, съ которымъ связано понятіе объ антагонизмѣ,—что аспекты тѣмъ благопріятнѣе, чѣмъ менѣе они косвенны, т. е. чѣмъ менѣе открытъ внутренній уголъ вписаннаго многоугольника.

Слѣдовательно наиболѣе благопріятнымъ считается *треугольный* аспектъ, тотъ, въ которомъ вліянія согласно направлены къ общей цѣли [367]). Другое преимущество треугольника состоитъ въ томъ, что заключающіеся въ немъ три знака одного и того же рода; однако соединеніе знаковъ въ треугольномъ аспектѣ не всегда совершенно. Въ *огненномъ* треугольникѣ, которымъ управляетъ Баранъ, этотъ благодѣтельный знакъ парализуется нерѣдко двумя другими, Львомъ и Стрѣльцомъ; *земной* треугольникъ Быка не соединенъ вовсе; значительная неправильность нарушаетъ также гармонію четвертой группы—*воднаго* треугольника Рака. Ненарушимая дружба встрѣчается только въ третьемъ треугольникѣ, такъ называемомъ *воздушномъ* или *человѣческомъ*, въ которомъ главное мѣсто занимаютъ Близнецы [368]). Каждый изъ трехъ треугольниковъ получаетъ родъ и другія отличительныя черты того знака, который находится на его вершинѣ.

Квадратный аспектъ представляетъ менѣе благопріятныя соединенія какъ потому, что онъ болѣе косвенъ, такъ и потому, что онъ неизбѣжно вмѣщаетъ въ себѣ оба рода; при этомъ однородные знаки, которые должны бы помогать другъ другу, находятся одинъ противъ другаго въ діаметральной противоположности. Четыреугольникъ уравновѣшиваетъ этотъ недостатокъ, развивая и усиливая другія есте-

ственныя сходства. Такимъ образомъ онъ соединяетъ по группамъ *тропическіе* знаки, *простые и двойные* [369]).

Наиболѣе косвеннымъ считался шестиугольный аспектъ, потому что астрологи не знали двѣнадцатиугольника, въ которомъ соединяются всѣ смежные знаки. Соединеніе по шестиугольникамъ представляло неоднородныя группы, члены которыхъ были скорѣе враждебны, чѣмъ согласны [370]).

Однако шестиугольникъ, разсматриваемый обыкновенно какъ ослабленный треугольникъ [371]), имѣлъ то преимущество передъ квадратомъ, что соединялъ въ себѣ лишь однородные знаки.

Рядомъ съ дѣленіемъ аспектовъ по многоугольникамъ встрѣчается и другое, совершенно отличное, которое, если не въ принципѣ, то по крайней мѣрѣ въ приложеніи, особенно свойственно греческой астрологіи [372]). Это система *антискій*, или соотвѣтствія между знаками, устанавливаемаго съ помощью линій, параллельныхъ обоимъ діаметрамъ, перпендикулярнымъ другъ къ другу; а между ними находятся пункты равноденственные и солнцестоятельные. Такимъ образомъ каждая линія соединяла два знака. Полагали, что два знака, соединенные линіей, параллельной къ равноденственному діаметру, *смотрѣли* другъ на друга или взаимно освѣщались, и что они *сносились* между собою въ вертикальномъ направленіи, такъ какъ линія уха съ линіей глаза образуетъ прямой уголъ. Такимъ образомъ *тропическіе* знаки дѣйствовали въ одномъ только направленіи: Баранъ и Вѣсы смотрѣли, но не слышали, Ракъ и Козерогъ слышали, но не видѣли [373]).

Чтобы составить себѣ понятіе о пріобрѣтенныхъ уже средствахъ гаданія, нужно разсматривать не только каждый знакъ, но и каждую группу какъ конкретное существо, имѣющее извѣстные вкусы, связи и симпатіи. Къ противодѣйствію или согласію отдѣльныхъ знаковъ нужно прибавить враждебность или согласіе треугольниковъ даннаго аспекта, находящагося противъ другаго, такъ что каждая точка круга находится подъ множествомъ непосредственныхъ и большею частью враждебныхъ вліяній. Манилій съ горечью за-

мѣчаетъ, что въ небесахъ царитъ раздоръ, и что обитатели зодіака, постоянно враждующіе между собою, передаютъ людямъ свою ненависть. Удивительно ли послѣ того, что исторія человѣческаго рода представляетъ цѣлую сѣть преступленій, что огонь мечъ и ядъ сѣютъ повсюду ужасъ и печаль; примѣромъ служатъ управляющія нашей судьбой существа: „Если на землѣ нѣтъ мира, если правда такъ рѣдка, что считается привилегіей лишь небольшаго числа людей, то безъ сомнѣнія многіе знаки сѣютъ раздоръ при нашемъ рожденіи. По примѣру неба и земля возстаетъ сама на себя, и враждебный рокъ поселяетъ ненависть между народами[374])“.

Однако всѣ эти данныя не достаточны еще для того, чтобы зодіакальная астрологія объясняла безконечное разнообразіе человѣческихъ характеровъ и поступковъ. Дѣленіе круга на двѣнадцать частей допускаетъ лишь общее опредѣленіе вліяній; необходимо прибѣгнуть къ подраздѣленіямъ, которыя сдѣлаютъ возможными болѣе точныя опредѣленія

Съ этой цѣлью придумали умножать зодіакъ на самого себя, приписывая каждому знаку вліяніе всѣхъ соединенныхъ знаковъ [375]). Каждая двѣнадцатая доля зодіака дѣлилась въ свою очередь на двѣнадцать частей (*додекатеморій*), или двѣнадцатыхъ второй степени; эти мелкія доли распредѣлялись между двѣнадцатью знаками, расположенными въ обыкновенномъ порядкѣ, начиная съ того знака, которому принадлежитъ раздѣленная такимъ образомъ сѣть зодіака. Напримѣръ, послѣдняя двѣнадцатая часть Барана принадлежала Рыбамъ; Быка—Барану; Близнецовъ—Быку и т. д. [376]) По этимъ второстепеннымъ додекатеморіямъ можно было продѣлывать все то, что продѣлывалось по первостепеннымъ дѣленіямъ, и послѣдующіе результаты соединять съ предыдущими.

Впрочемъ, это подраздѣленіе на двѣнадцать частей не примѣнялось, такъ какъ оно плохо согласовалось съ дѣленіемъ круга на 360°. Это послѣднее дѣленіе, изобрѣтеніе котораго оспаривали другъ у друга Египетъ и Халдея, считалось точнымъ воспроизведеніемъ движенія солнца въ теченіи луно-солнечнаго года въ 360 дней. Каждый знакъ

заключалъ въ себѣ 30 градусовъ (μοῖραι, *gradus, partes*)[377].

Египетская астрологія въ свою очередь приписывала каждому градусу особый характеръ; но эта же самая задача испугала греческихъ астрологовъ, тѣмъ болѣе, что для такого различенія по градусамъ Египтяне должны были выйти изъ зодіака и принимать въ соображеніе всѣ созвѣздія, разсѣянныя по небосклону. Греки называли обыкновенно „Варварской сферой" эту систему, носившую чужеземный характеръ; тѣмъ не менѣе они изумлялись ей и при случаѣ примѣняли ее подъ именемъ *миріогенеза*.

Варварская сфера вводитъ въ зодіакъ три вида новыхъ вліяній: прежде всего вліяніе каждаго градуса, разсматриваемаго отдѣльно (μονομοῖραι); затѣмъ вліяніе extra-зодіакальныхъ созвѣздій, поднимающихся одновременно съ знакомъ зодіака и соотвѣтствующихъ въ этомъ знакѣ извѣстному градусу; послѣдній опредѣляется пересѣченіемъ горизонта съ зодіакомъ; наконецъ вліяніе большихъ звѣздъ, изъ которыхъ каждая находится въ такой же связи съ однимъ изъ градусовъ эклиптики[378].

Благодаря этимъ дополнительнымъ свѣдѣніямъ можно было различать въ каждомъ знакѣ благопріятныя и неблагопріятныя части; послѣднія влекутъ за собою всякія бѣдствія и эпидеміи, потому-что, по словамъ Манилія, однѣ изъ нихъ темны, другія замерзшія, третьи засушены огнемъ или затоплены водой. Эти враждебныя части, изъ которыхъ каждая соотвѣтствуетъ одному градусу, разбросаны на окружности зодіака повидимому случайно, безъ опредѣленнаго порядка[379].

Другое распредѣленіе приписывало безсиліе нѣкоторымъ частямъ знаковъ, выбраннымъ столь же произвольно и называемымъ *пустыми* въ отличіе отъ другихъ, *полныхъ*. Пустыя части не только не имѣли собственной силы, но даже уничтожали вліяніе другихъ частей. Число ихъ доходило до ста-шестидесяти-одной, т. е. до тринадцати слишкомъ на каждый знакъ. Въ знакахъ онѣ были разсѣяны неправильно по три или по четыре группы, раздѣляя три боль-

шія группы, изъ которыхъ каждая имѣла *особое* названіе. Понятно, почему Фирмикъ восторгался глубиной этихъ тайнъ, которыя Петозирисъ хотѣлъ похоронить вмѣстѣ съ собой [380]).

Столь же таинственно и распредѣленіе родовъ между градусами. Знаки одинаково раздѣлены на три, четыре, пять, шесть семь и даже восемь группъ соотвѣтственныхъ родовъ, и невозможно доискаться основанія этого преднамѣреннаго безпорядка. Число мужскихъ знаковъ доходитъ до ста-девяноста-семи, а женскихъ до ста-шестидесяти-трехъ. Число обоихъ родовъ почти одинаково въ Козерогѣ, тогда какъ въ Близнецахъ число женскихъ родовъ равняется лишь четверти мужскихъ [381]). Быть-можетъ на такое распредѣленіе вліяли нѣкоторыя смѣлыя заключенія, заимствованныя изъ таблицы рожденій, которая была составлена египетскими жрецами.

Греческая астрологія довольствовалась дѣленіемъ знаковъ на *деканы,* или дуги въ 10°, по три на каждый знакъ. Зодіакальные знаки распредѣлялись въ дугахъ такимъ образомъ, что повторялись три раза въ цѣлой окружности. Баранъ, начальный знакъ, занималъ такимъ образомъ первую хорду своей клѣтки, первую Льва и первую Стрѣльца; Быкъ занималъ вторую хорду Барана, вторую Льва, вторую Стрѣльца и т. д. [382]). Важное преимущество этой системы состояло въ томъ, что она давала одинаковую форму соединеніямъ знаковъ въ треугольномъ аспектѣ.

Такимъ образомъ каждый знакъ зодіака заключаетъ въ себѣ цѣлый міръ. Кромѣ его собственныхъ свойствъ, правильныя системы еще приписываютъ ему или цѣлый зодіакъ, или четверть его, которая заключается въ клѣткѣ знака въ сокращенномъ видѣ; прихотливыя бредни Египта помѣщаютъ тамъ изобиліе, пустоту, роды, счастіе и несчастіе, такъ что каждый градусъ вѣщаго круга представляетъ цѣлый рядъ вліяній.

Тѣмъ не менѣе средства гаданія, доставляемыя астрологіи зодіакомъ, весьма немногочисленны. Прикрѣпленные къ

небосклону, неподвижные въ своемъ положеніи, знаки эти оказываютъ всегда одно и то же вліяніе. Какъ ни многочисленны эти вліянія, ихъ легко было бы изучить, еслибы они каждый разъ не измѣнялись введеніемъ новыхъ элементовъ. Самъ по себѣ зодіакъ можетъ подвергаться измѣненіямъ только въ силу своего обычнаго движенія. Совершая кругъ, каждый знакъ усиливается или ослабляется, или измѣняетъ свое дѣйствіе, смотря по тому, поднимается ли онъ, или опускается, находится ли онъ надъ горизонтомъ, на востокѣ или на западѣ, проходитъ ли онъ черезъ верхній или нижній меридіанъ, или находится на линіи горизонта. Но это разнообразіе вліяній исчерпывается въ одинъ день или же, если принимать въ разсчетъ дневныя и ночныя восхожденія, въ одинъ годъ, по истеченіи котораго все возобновляется въ томъ же порядкѣ.

Значительно расширяется поле наблюденія, если на этой шахматной доскѣ, уже испещренной разнообразными линіями, представить себѣ подвижныя тѣла-планеты; надѣленныя различной скоростью, эти послѣднія слѣдуютъ одна за другой, настигаютъ, опережаютъ другъ друга, группируются на тысячу ладовъ и представляютъ рядъ измѣненій въ теченіи цѣлаго „великаго года", обнимающаго собою неограниченное число вѣковъ [383]).

Планеты—орудія судьбы по преимуществу. Будучи болѣе близкими къ землѣ, болѣе живыми, нежели знаки зодіака, отличаясь болѣе рельефными свойствами, онѣ оказываютъ на человѣка вліяніе болѣе энергичное, болѣе быстрое и рѣшительное [384]). Мы разсмотримъ ихъ сначала отдѣльно, потомъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ и наконецъ въ тѣхъ комбинаціяхъ, которыя онѣ образуютъ съ зодіакомъ.

III.—Спеціальное вліяніе планетъ.

Халдейское происхожденіе планетной астрологіи.—Неполное боготвореніе планетъ.—Отличительныя свойства и вліяніе каждой планеты.—Распредѣленіе планетныхъ вліяній.—Группировка ихъ по *аспектамъ*.

Теорія планетныхъ вліяній, особенно разработанная Хал-

деями, гораздо больше занимала вниманіе греко-римскихъ астрологовъ, нежели скучная геометрія зодіака Она совершенно поглощаетъ вниманіе Фирмика Матерна, послѣдняго представителя астрологіи въ древности. Планеты не только имѣютъ движеніе и такъ сказать свойственные имъ ходы, но кромѣ того представляютъ для воображенія достойные вниманія божественные образы. Будучи первоначально лишь вѣстниками, *толкователями* боговъ, какъ говорили Халдеи [385]), онѣ сами сдѣлались богами съ тѣхъ поръ, какъ сократова философія подчинила древній миѳологическій пантеонъ верховной сущности. Каждое такое божество имѣетъ свои легенды, и наблюдающій его глазъ какъ будто читаетъ небесную повѣсть, развивающуюся въ теченія великаго года. Наконецъ солнце и луна, два факела нашего земнаго міра, составляютъ часть блестящей плеяды „блуждающихъ" свѣтилъ и занимаютъ въ ней почетное мѣсто.

Астрологи признавали семь планетъ, порядокъ и названіе которыхъ обычай установилъ лишь мало по малу. Кромѣ солнца и луны, гомеровскія поэмы упоминаютъ только объ утренней (ἑωσφόρος) и вечерней зарѣ (ἕσπερος), тождества которыхъ сначала не замѣчали. Разъ это тождество было установлено, планета получила названіе „Носительницы Свѣта" (φωσφόρος), которое, какъ говорятъ, далъ ей Ибикъ [386]). Когда астрологія была введена въ Грецію, то планеты, которыя давно уже изучались философами-физиками и математиками, получили эпитеты, явившіеся изъ этихъ наблюденій или заимствованные изъ народнаго языка. Такъ какъ эти названія взяты были изъ природы, то и оказались почти сходными съ египетскими наименованіями планетъ [387]).

Такъ, Меркурій назывался Στίλβων (*искрометный*); Марсъ - Πυρόεις—Πυροειδής (*красно-огненный)* или Θοῦρος (*кипучій*), Юпитеръ—Φαέθων (*свѣтлый*); Сатурнъ—Φαίνων (*блестящій* [388]).

Астрологія сохранила за ними эти имена, оправдываемыя наружнымъ ихъ видомъ, но одобряла сближеніе и даже отождествленіе планетъ съ богами. На этой системѣ была построена халдейская религія; съ нею легко примирилась и

египетская миѳологія; что же касается греческой, то она была настолько исчерпана, что не искали соглашенія съ нею. У нея не спрашивали, какимъ образомъ ея антропоморфическіе боги, населявшіе когда-то Олимпъ, могли обитать на планетахъ, и куда дѣвались тѣ изъ боговъ, которымъ на планетахъ не достало мѣста. Со времени Платона [389]) греческіе авторы привыкли говорить „свѣтило Гермеса“, „свѣтило Кроніэна“ и т. д.; также точно выражались и Римляне, хотя тоже не думали вводить планеты въ своя миѳологическія легенды.

Божественное имя каждой планеты очень важно, потому что характеризуетъ физіологическія и психологическія ея свойства. Заранѣе извѣстно, безъ всякихъ предварительныхъ подробностей, что мощь, слава, гордость свойственны Солнцу—Гиперіону или Аполлону; строгая грація, мечтательное воображеніе, — Лунѣ-Артемидѣ; беззастѣнчивая ловкость—Меркурію; нѣжныя страсти—Венерѣ; запальчивость и жестокость—Марсу; спокойная доброта—Юпитеру; холодное терпѣніе и грусть—Сатурну. Астрологи прибавляли къ этимъ свойствамъ многія другія, но всетаки не изглаживали основнаго характера планетъ [390]). Дальше мы увидимъ, какія обстоятельства случайно измѣняли вліяніе свѣтилъ на практикѣ.

Астрологія доставляетъ и научныя опредѣленія, и болѣе точныя подробности о каждой планетѣ. Съ точки зрѣнія физическихъ свойствъ планеты, разсматриваемыя какъ матерія, бываютъ: *жаркія* (☉ ♂ ♃) или *холодныя* (⊙ ☿ ♀ ♄), *сухія* (☉ ☿ ♂ ♄) или *влажныя* (⊙ ♀ ♃); какъ одушевленныя существа, онѣ бываютъ *мужескаго* рода (☉ ♄ ♃ ♂), *женскаго* (⊙ ♀) или *общаго* (☿) [391]). Нѣкоторые астрологи признавали одинъ только родъ, метафорическій и измѣнчивый, который опредѣлялся положеніемъ планетъ по отношенію къ солнцу. По ихъ мнѣнію, планеты находившіяся къ востоку отъ этого свѣтила, были мужескаго рода, остальныя женскаго [392]).

По своимъ свойствамъ планеты бываютъ еще *дневныя* (☉ ♃ ♄) и *ночныя* (⊙ ♂ ♀), т. е. однѣ изъ нихъ, по установленному выраженію, ликуютъ (*gaudent*, χαίρουσι) и

оказываютъ лучшее свое вліяніе днемъ, а другія ночью [393]).

Наконецъ хотя всѣ планеты при извѣстныхъ условіяхъ могутъ быть благопріятными или неблагопріятными, тѣмъ не менѣе однѣ изъ нихъ чаще благодѣтельны, каковы ♃ ♀ ☽ ☉, другія чаще враждебны, напримѣръ ♄ и въ особенности ♂. Меркурій еще разъ обнаруживаетъ свой неопредѣленный характеръ. Особенно восхвалялась доброта Юпитера; Фирмикъ утверждаетъ, что еслибы Юпитеръ не встрѣчалъ противодѣйствія въ другихъ свѣтилахъ, то „люди были бы безсмертны [394])".

Вліянія планетъ, какъ и вліянія зодіака, были распредѣлены въ человѣческомъ тѣлѣ не въ какомъ-нибудь опредѣленномъ порядкѣ. Чтобы показать, до чего доходила изобрѣтательность астрологовъ, достаточно сказать, что по египетской системѣ, которая принята и Фирмикомъ, солнцу принадлежитъ голова и въ особенности правый глазъ; лунѣ—лѣвый глазъ; Юпитеру—лѣвый бокъ и въ особенности ухо и печень, хотя послѣдняя и находится справа; Сатурну—правый бокъ и въ особенности ухо и селезенка, которая находится слѣва [395]), и т. д... Наименѣе понятныя теоріи считались наиболѣе глубокими.

Треугольный *аспектъ*, четыреугольникъ, шестиугольникъ, извѣстные уже по ихъ примѣненію къ знакамъ зодіака, также принимались въ соображеніе при опредѣленіи вліянія планетъ. Фирмикъ тщательно изслѣдуетъ относительно каждой планеты сравнительно съ шестью другими вліяніе всѣхъ аспектовъ, треугольнаго [396]), квадратнаго [397]), шестиугольнаго [398]), а также діаметральнаго противостоянія [399]) и сочетанія [400]). Но въ эти изслѣдованія входятъ и неизвѣстныя намъ данныя, которыя мы получимъ отъ сближенія планетъ съ знаками зодіака.

IV.—Сочетаніе знаковъ и планетъ въ Зодіакѣ.

Жилища, или дома планетъ; халдейская система; египетская система.—

Неправильное распредѣленіе *горій*, или планетныхъ подъ-жилищъ.— Система *хордъ*, замѣняющая *горіи* —Система Дороѳея Сидонской.— Распредѣленіе планетъ въ зодіакальныхъ треугольникахъ.

Нужно замѣтить, что каждая планета избрала себѣ *мѣстопребываніемъ* (οἶκος, δόμος, *domus*) одинъ изъ знаковъ зодіака, въ которомъ она чувствуетъ себя особенно хорошо, и гдѣ она обладаетъ наибольшей энергіей [401]. Сатурна Халдеи помѣщали въ Ручьѣ, Юпитера—въ Стрѣльцѣ, Марса—въ Скорпіонѣ, Венеру—въ Быкѣ, Меркурія—въ Дѣвѣ, потому что въ этихъ знакахъ находилась кульминація планетъ, или, говоря иначе, пересѣченіе ихъ орбиты съ экваторомъ. Конечно, Солнце и Луна не имѣли отдѣльнаго дома. Тѣ же, которые во что бы то ни стало желали имъ приписать таковой, помѣщали Солнце въ Баранѣ, а Луну въ Быкѣ, перемѣстивши Венеру въ Рыбы [402]. Эта поправка была по всей вѣроятности сдѣлана греческимъ астрологомъ, старавшимся помѣстить Солнце въ первомъ мужскомъ знакѣ, а Луну въ первомъ женскомъ. Венера-Милитта находилась въ области познанія, посреди рыбъ Евфрата.

Система эта мало по малу уступила мѣсто другой, болѣе симметрической и болѣе полной, преимущество которой состояло въ томъ, что она пользовалась всѣми двѣнадцатью знаками. Эта египетская система пыталась воспроизвести видъ неба при сотвореніи міра, такъ какъ гороскопъ нарождающейся вселенной открытъ былъ Гермесомъ Эскулапу и Анубису, которые передали его Нехепсо и Петозирису [403]. Когда земной шаръ былъ приведенъ въ движеніе, Луна очутилась въ гороскопѣ, т. е. на востокѣ, на плоскости горизонта и соотвѣтствовала пятнадцатому градусу Рака [404]. За нею слѣдовало Солнце, также помѣщавшееся въ серединѣ Льва, затѣмъ Меркурій въ Дѣвѣ, Венера въ Вѣсахъ. Марсъ въ Скорпіонѣ, Юпитеръ въ Стрѣльцѣ и Сатурнъ въ Козерогѣ.

Таковы были избранныя жилища этихъ свѣтилъ [405]. Такъ какъ оставалось еще пять свободныхъ знаковъ, то въ нихъ симметрически помѣстили пять маленькихъ планетъ съ другой стороны Солнца и Луны, которыя занимали сере

дину группы. Итакъ, Меркурій имѣлъ второе жилище въ Близнецахъ, Венера въ Быкѣ, Марсъ въ Баранѣ, Юпитеръ въ Рыбахъ и Сатурнъ въ Ручьѣ. Халдейское правило: „каждому свѣтилу одинъ только домъ“ [406]) было покинуто; за то достигался болѣе строгій порядокъ [407]), и прекрасно совпадали два числа, 7 и 12, т. е. число планетъ и число знаковъ, которыя повидимому не имѣли общей мѣры.

Съ развитіемъ астрономіи долженъ былъ измѣниться и придуманный астрологами порядокъ расположенія планетъ. Несомнѣнно, что онъ долго согласовался съ порядкомъ жилищъ, и такимъ уже онъ встрѣчается въ сочиненіяхъ Платона, вѣрнаго ученика Египтянъ [408]). Болѣе точныя представленія объ относительныхъ разстояніяхъ этихъ свѣтилъ отъ земли установили наконецъ тотъ порядокъ, который со времени Птолемея сдѣлался закономъ въ астрологіи. Ученымъ незачѣмъ было предлагать это распредѣленіе, а невѣждами оно было принято на другихъ основаніяхъ. Обращено было вниманіе на то, что распредѣленіе это точно воспроизводило теченіе человѣческой жизни: Луна соотвѣтствовала младенчеству, Меркурій—дѣтству, Венера—юности, Солнце—молодости, Марсъ—зрѣлости, Юпитеръ—старости, Сатурнъ—дряхлости [409]). Но изъ за этого не нарушали порядка клѣтокъ, который, будучи лишенъ прежняго основанія, перешелъ въ область таинственнаго. Присвоеніе зодіакальныхъ жилищъ планетамъ увлекало воображеніе по наклонной плоскости. Астрологи тщательно опредѣлили вліяніе каждой планеты въ ея собственномъ жилищѣ и въ чужомъ, т. е. въ каждомъ изъ двѣнадцати знаковъ [410]). Въ чужомъ жилищѣ нужно было прежде всего принимать въ соображеніе вліяніе знака, потомъ различныя встрѣчи планеты съ другими свѣтилами, наконецъ являющіяся отсюда помощь или противодѣйствіе.

Очень важно было знать, въ какихъ отношеніяхъ находилась планета къ хозяину дома, былъ ли послѣдній дома или вышелъ, или долженъ былъ скоро вернуться. Во всякомъ случаѣ не слѣдовало пренебрегать теоріей частныхъ жилищъ, которую мы постараемся разъяснить.

Все вышесказанное представляетъ только начало сочетаній планетъ съ знаками Внутри каждаго знака чертили пограничныя дѣленія (ὅρια), правильныя или неправильныя, которыя служили новыми жилищами для планетъ [411].

Греки, всячески стараясь разсѣять тотъ хаосъ, въ который такъ охотно погружались Египтяне и Халдеи, предпочитали употреблять правильныя дѣленія. Они придерживались *декановъ* зодіака, которые становились подъ-жилищами планетъ [412]. Впрочемъ, планеты размѣщались тамъ въ какомъ-то непонятномъ порядкѣ: онѣ поднимались отъ Марса, спускались до Луны по Солнцу, Венерѣ и Меркурію, затѣмъ поднимались па самую высокую точку неба до Сатурна и соединялись съ Марсомъ посредствомъ Юпитера. Итакъ, въ первомъ деканѣ Барана шествіе открывается Марсомъ; а такъ какъ 36 не есть составное число изъ 7, то Марсъ и закрываетъ тридцать-шестой деканъ, третій въ Рыбахъ.

Нѣкоторые подраздѣляли каждый *деканъ* на три части, помѣщая въ каждомъ знакѣ девять силъ, которыя назывались „синергическими"; эти подраздѣленія думали еще дѣлить на множество частей, въ которыя помѣщали морозы, лихорадки и проч. [413]. Этотъ способъ, противорѣчившій правильному дѣленію круга на градусы, былъ отброшенъ какъ слишкомъ мелочной.

Но иногда Греки безпрекословно принимали столь же нелѣпыя системы, отказываясь понимать ихъ.

Доротея Сидонская, посвятившая пограничнымъ дѣленіямъ (ὅρια) особое сочиненіе, помѣщаетъ въ каждомъ знакѣ пять маленькихъ планетъ, распредѣляя между ними неравныя части дуги въ 30°; планеты размѣщаются на этой дугѣ въ совершенно произвольномъ порядкѣ, измѣняющемся различно въ каждомъ знакѣ [414]. Все, что можно сказать объ этой системѣ, это то, что она относительно оптимистична, такъ какъ въ ней особенно хорошо распредѣлены благопріятныя планеты. Такъ, напримѣръ, Венера занимаетъ 82 градуса круга; Юпитеръ 79; Меркурій 76; Марсъ 66; Сатурнъ 57. Планета, занимающая середину ряда въ

знакѣ, охраняется остальными, какъ бы своими тѣлохранителями (δορυφόροι) [415]). Меркурій пользуется этой честью пять разъ, Венера два раза, Сатурнъ одинъ разъ, а Марсъ совсѣмъ лишенъ ея.

Страсть къ дѣленіямъ повидимому не могла идти далѣе. Однако путемъ дѣленія, хотя и правильнаго, низошли до полуградуса круга, такъ что пять планетъ появлялись на кругѣ зодіака сто-сорокъ-четыре раза; рядъ пяти планетъ помѣщался цѣликомъ въ одной додекатеморіи, или двѣнадцатой части знака. Изобрѣтатели этого способа придавали наибольшее значеніе точности дѣленій, приписывая наименьшему дѣленію наибольшее вліяніе [416]).

Для пополненія списка сочетаній планетъ съ знаками необходимо еще упомянуть о распредѣленіи планетъ въ зодіакальныхъ треугольникахъ. Эта система сходна съ системою *жилищъ*, хотя и совершенно независима отъ нея. Каждый треугольникъ зодіака содержитъ въ себѣ три планеты: находящаяся въ вершинѣ его господствуетъ надъ треугольникомъ въ теченіи дня, помѣщающаяся въ лѣвомъ углу —ночью, третья умѣряетъ ихъ дѣйствіе и играетъ менѣе важную роль [417]). Безполезно доискиваться болѣе или менѣе очевидныхъ аналогій, повліявшихъ на это подраздѣленіе. Послѣднее кажется не распространялось на три квадратные аспекта и на два шестиугольные, такъ какъ эти группы не имѣли большого значенія.

Всматриваясь въ придуманный астрологами зодіакальный кругъ, мы видимъ, что каждый знакъ служилъ рамкой для множества группъ, нагроможденныхъ другъ на друга; что неправильныя дѣленія зависятъ отъ вліянія сосѣднихъ звѣздъ или отъ неизвѣстныхъ началъ; замѣчаемъ также правильныя дѣленія на двѣнадцать частей, на три, на десять, на тридцать, на шестьдесятъ; и на всѣ эти частицы распространяется вліяніе звѣздъ и планетъ, простыхъ или усложненныхъ аспектами, такъ что можно опредѣлить дѣйствіе каждой частички неба.

Теперь нужно привести въ движеніе огромный

механизмъ, и тогда увидимъ, какъ подъ вліяніемъ движенія измѣняются эти дѣятельныя силы.

V.—Измѣненіе вліянія свѣтилъ вслѣдствіе движенія небесной сферы.

Особое вліяніе *центровъ*, или четырехъ странъ свѣта.—Центры, прикрѣпленные къ небесной сферѣ и вращающіеся вмѣстѣ съ нею.—Опредѣленіе странъ свѣта для сферы вообще и для отдѣльныхъ орбитъ въ частности.—Неподвижные центры, служащіе мѣриломъ для небесныхъ движеній.—Преобладающее вліяніе востока: *гороскопъ*.

По ученію египетскихъ и халдейскихъ астрологовъ, кромѣ дневнаго движенія звѣздъ и планетъ съ Востока на Западъ, планеты имѣютъ еще свое собственное движеніе въ обратномъ направленіи [418]). Потребовалось много времени для выясненія взаимныхъ отношеній скоростей другъ къ другу и къ знакамъ зодіака, для опредѣленія годичныхъ возвратныхъ движеній планетъ, находящихся внѣ солнечной или земной орбиты, для выясненія разстояній внутреннихъ планетъ отъ Солнца и опредѣленія самостоятельнаго движенія Луны.

Всѣ эти орбиты, считавшіяся кругообразными, раздѣлены были на четыре равныя четверти четырьмя точками дѣленія (κέντρα—*cardines*), причемъ двѣ изъ нихъ противополагались двумъ другимъ по двумъ вертикальнымъ діаметрамъ: востокъ (ἀνατολή—*ortus*), западъ (δύσις—*occasus*), верхнее прохожденіе черезъ меридіанъ (ὕψωμα, μεσουράνημα—*altitudo*) и нижнее прохожденіе (ὑπόγειον ἀντιμεσουράνημα—*dejectio*).

Кромѣ колообразнаго дневнаго движенія звѣздная сфера движется еще благодаря годовому обращенію солнца занимающаго поочередно всѣ знаки зодіака. Итакъ, четыре страны свѣта опредѣлялись положеніемъ равноденствій и солнцестояній.

Для опредѣленія свойствъ каждой страны свѣта пыта-

лись воспроизвести первоначальный видъ земнаго шара, помѣстивъ востокъ въ Ракѣ, лѣтнемъ солнцестояніи, прохожденіе черезъ верхній меридіанъ въ Баранѣ, западъ въ Козерогѣ, а прохожденіе черезъ нижній меридіанъ въ Вѣсахъ [419]).

Главныя точки планетныхъ орбитъ были на Зодіакѣ, который служилъ для нихъ постоянной рамкой. Для этого достаточно было отмѣтить начальный пунктъ, который былъ обыкновенно *гипсома* (*hypsoma*). Прохожденіе планетъ черезъ верхній меридіанъ находилось повидимому съ правой стороны земнаго шара, на которой плоскость экватора перпендикулярна къ плоскости горизонта. Для стоящаго такимъ образомъ наблюдателя высшей точкой планетной орбиты дѣйствительно будетъ мѣсто ея пересѣченія съ экваторомъ. Быть можетъ, отсюда возникла легенда, будто Ѳеіопы, обитатели экваторіальнаго пояса, изобрѣли астрономію. Кульминаціонная точка орбитъ для каждой планеты устанавливалась слѣдующимъ образомъ: для Солнца въ девятнадцатомъ градусѣ Барана; для Луны въ третьемъ Быка; для Сатурна въ двадцать-первомъ Вѣсовъ; для Юпитера въ пятнадцатомъ Рака; для Марса въ двадцать-восьмомъ Козерога; для Венеры въ двадцать-седьмомъ Рыбъ; для Меркурія въ пятнадцатомъ Дѣвы [420]). Положеніе перваго главнаго пункта опредѣляло конечно положеніе трехъ остальныхъ.

Hypsoma имѣетъ въ астрологіи очень важное значеніе. Халдеи отождествляли ее съ жилищемъ планетъ; по египетской теоріи она была даже благопріятнѣе жилища.

Помимо этихъ центровъ, или главныхъ пунктовъ, отмѣченныхъ на звѣздной сферѣ или на каждой планетной орбитѣ, существуютъ другіе, которые помѣщаются на неподвижной плоскости земной поверхности. Въ дневномъ обращеніи неба всѣ свѣтила, звѣзды и планеты, проходятъ черезъ востокъ, западъ, промежуточные пункты, верхнюю и нижнюю кульминацію. Каждый изъ этихъ центровъ измѣняетъ вліяніе свѣтилъ въ опредѣленномъ смыслѣ. Дневное движеніе не подлежитъ болѣе вѣдѣнію геометріи, которая

конечно помѣщала бы въ верхней кульминаціи тотъ пунктъ, въ которомъ небесныя тѣла дѣйствуютъ на насъ съ наибольшей силой, и доказывала бы, что вліяніе востока равно вліянію запада. Чувство, приписывающее природѣ наши потребности и привычки, уподобляло звѣзды гонцамъ, которые встаютъ бодрыми, а ложатся утомленными. Желая отыскать на небѣ покровителей нарождающейся жизни, астрологи усматриваютъ между новорожденнымъ и восходящимъ свѣтиломъ аналогію, превосходящую всѣ научные доводы. Поэтому астрологія помѣщаетъ *гороскопъ*, т. е. тотъ пунктъ, съ которымъ моментъ рожденія связываетъ нашу судьбу, на Востокѣ, тамъ, гдѣ поднимающіяся надъ горизонтомъ свѣтила обладаютъ всей силой юности.

VI.—Дѣленіе сферы по гороскопу.

Рѣшительное вліяніе *гороскопа*.—Мѣсто вліяній въ различные періоды жизни въ начертанныхъ по гороскопу дѣленіяхъ.—Правильная система *мѣстъ*, для которой гороскопъ служитъ точкой отправленія.—Мѣста эпицентрическія, вторыя и лѣнивыя.—Правильная система *жеребіевъ*, точкой отправленія для которой служитъ мѣсто судьбы.—Неправильное распредѣленіе мѣстъ и жеребіевъ по специфическимъ вліяніямъ планетъ.—Перемѣщеніе вліянія свѣтилъ въ системѣ додекатеморій.—Продолжительность жизни по планетамъ *экодеспотамъ*.—Распредѣленіе вліянія планетъ по времени.

Не нужно забывать, что астрологія старается быть прикладной наукой, и что она изучаетъ небесный механизмъ лишь для того, чтобы отыскать тамъ тайны нашей судьбы. Она день за днемъ выпытывала эту тайну у природы. Если астрологія полагала, что человѣческая жизнь находится подъ непрерывнымъ вліяніемъ свѣтилъ, то она не могла бы дѣлать предсказаній, не опредѣливши на много лѣтъ впередъ положеніе всѣхъ свѣтилъ; притомъ же она впала бы въ неразрѣшимыя противорѣчія, такъ какъ въ извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ положеніе свѣтилъ одинаково для всѣхъ людей, слѣдовательно астрологія была бы без-

сильна объяснить различныя случайности, создающія особую судьбу для каждаго человѣка.

Итакъ, астрологи смотрѣли на жизнь какъ на правильное и роковое развитіе силы, опредѣлившейся въ извѣстный вѣщій моментъ подъ давленіемъ небесныхъ вліяній; эти послѣднія сходятся одновременно въ одной точкѣ, опредѣляя вполнѣ судьбу человѣка подобно тому, какъ быстрый ударъ шибала опредѣляетъ форму монеты.

Излюбленнымъ для астрологовъ моментомъ былъ моментъ рожденія, а той точкой, въ которой съ наибольшей энергіей дѣйствовали небесныя силы, былъ градусъ эклиптики, какъ разъ въ это время поднимающійся надъ плоскостью горизонта. Здѣсь то и находился *гороскопъ*, который опытное око астролога должно было уловить въ этотъ торжественный *часъ* [421]).

Гороскопъ представляется такимъ образомъ ключемъ для всей системы звѣздныхъ вліяній на жизнь человѣка. Онъ помогаетъ намъ распредѣлить эти вліянія на все теченіе человѣческой жизни, превратить ихъ въ счастіе, несчастіе, пороки, добродѣтели, семейныя и общественныя отношенія и всякія другія положенія.

Вопервыхъ, гороскопъ самъ по себѣ оказываетъ чрезвычайное вліяніе [422]): въ немъ соединяются силы зодіакальнаго знака, а также части того знака, гдѣ помѣщается гороскопъ, т. е. совокупность силъ, исходящихъ или отъ одного этого знака, или отъ знаковъ и планетъ, которыя помѣщаются тамъ по три, по двѣнадцать и т. д., или отъ восходящихъ въ это самое время созвѣздій, или же наконецъ отъ другихъ знаковъ и планетъ, сгруппированныхъ *аспектами*. Съ цѣлью точнѣе опредѣлить вліяніе планетъ узнаютъ, находятся ли послѣднія въ своемъ жилищѣ, въ дружескомъ или враждебномъ домѣ, помогаютъ или противодѣйствуютъ имъ другія свѣтила и по какому аспекту; дѣйствуютъ ли онѣ согласно съ гороскопомъ или въ обратномъ смыслѣ, что зависитъ главнымъ образомъ отъ ихъ свойства, *дневнаго* или *ночнаго*, по отношенію къ гороскопу,

который, какъ и моментъ рожденія, тоже бываетъ дневнымъ *или* ночнымъ [423]).

Но этого недостаточно для оцѣнки относительнаго значенія планетъ, а также для опредѣленія того періода жизни, на который онѣ вліяютъ особенно сильно.

Необходимо еще воспользоваться дѣленіями, основанными всецѣло, посредственно или непосредственно, на гороскопѣ.

Самое простое дѣленіе есть дѣленіе на четверти, точно соотвѣтствующее дѣленію дневнаго движенія, такъ какъ гороскопъ совпадаетъ съ восходомъ [424]).

Если допустить, что каждый *центръ* имѣетъ правую и лѣвую сторону, то получится дѣленіе на восемь *мѣстъ*, изъ которыхъ четыре поднимаются раньше центровъ, и четыре закатываются послѣ нихъ. По мнѣнію однихъ, дѣленія этого вполнѣ достаточно; по большей части восемь мѣстъ присоединялись къ четыремъ центрамъ и образовали слѣдующую систему: дуги четвертей дѣлились на три части каждая; такимъ образомъ цѣлый кругъ раздѣлялся на двѣнадцать равныхъ *мѣстъ*, которыя считались отъ гороскопа въ порядкѣ ихъ послѣдовательнаго восхожденія, т. е. въ сторону противоположную дневному движенію. Такъ, нижній меридіанъ находится въ 90° отъ гороскопа, въ началѣ четвертаго мѣста; западъ въ 180°, верхній меридіанъ въ 270°.

Кругъ зародыша съ своими двѣнадцатью мѣстами бросаетъ свои дѣленія на неподвижный кругъ зодіака, и лишь положеніе гороскопа устанавливаетъ отношеніе между мѣстами и знаками Сила и свойство этихъ послѣднихъ не одинаковы. Мѣста *эпицентрическія*, или соотвѣтствующія центрамъ, имѣютъ наибольшую силу. За ними слѣдуютъ *вторыя* мѣста, изъ которыхъ одни, соединенныя съ аспектами гороскопа, благопріятны, другія, не имѣющія къ нему никакого отношенія, зловѣщи или *лѣнивы* [425]).

Пятое и девятое мѣсто, соединенныя съ гороскопомъ треугольнымъ и шестиугольнымъ аспектомъ, а также третье

и одиннадцатое, соединенныя шестиугольнымъ аспектомъ, благопріятны и по силѣ занимаютъ мѣсто непосредственно послѣ эпицентрическихъ мѣстъ. Лѣнивыя мѣста, изъ которыхъ нѣкоторыя имѣютъ зловѣщія названія, это второе, шестое, восьмое и двѣнадцатое, все четныя.

Такимъ образомъ двѣнадцать мѣстъ чередуются въ геометрической пропорціи, и ихъ сила, по словамъ Манилія повелѣвающая свѣтиламъ, убываетъ въ слѣдующемъ порядкѣ: 1. 7. 10. 4.—11. 5. 9. 3.—8. 2. 6. 12.

По такой то лѣстницѣ астрологи распредѣлили составляющіе человѣческую судьбу различные элементы и періоды жизни [426]).

Дѣленіе на четверти такъ живо напоминало четыре возраста, что аналогія являлась сама собою. Первая четверть управляла дѣтствомъ, вторая молодостью, третья зрѣлымъ возрастомъ, четвертая старостью [427]).

Однако послѣдовательность возрастовъ, лѣтъ и даже дней подробнѣе изучалась въ другой системѣ, съ которой мы познакомимся ниже. Кругъ въ двѣнадцать мѣстъ посвященъ былъ главнымъ образомъ изслѣдованію благъ и золъ, распредѣленныхъ по группамъ въ количествѣ равномъ числу мѣстъ.

Впрочемъ въ этомъ распредѣленіи астрологи противорѣчили другъ другу. Чтобы показать, какъ далеко простиралось разногласіе системъ, достаточно напомнить, что Манилій помѣщаетъ смерть тамъ, гдѣ Фирмикъ находитъ свадьбу, бракъ въ клѣткѣ промышленной дѣятельности, а болѣзни въ клѣткѣ потомства. Во всякомъ случаѣ задачей астролога была оцѣнка вліянія знаковъ, а въ особенности планетъ и ихъ жилищъ на каждое изъ двѣнадцати мѣстъ. Фирмикъ выставляетъ цѣлый рядъ *опредѣленій* планетъ, взятыхъ сначала по одиночкѣ, а затѣмъ поочередно въ соединеніи съ другими планетами; при этомъ онъ принимаетъ въ соображеніе одновременныя вліянія по *аспектамъ*, исходящія отъ другихъ свѣтилъ, и все это какъ для дневныхъ гороскоповъ, такъ и для ночныхъ [428]).

Рядомъ съ этой системой установилась другая, совершенно аналогичная ей, но имѣвшая другую точку отправленія. Преимущество послѣдней по всей вѣроятности усматривали въ томъ, что она яснѣе опредѣляла разницу между дневными и ночными гороскопами. Эту систему *жребіевъ* (ἆθλα) излагаетъ Манилій, и примѣняетъ Фирмикъ, не разъясняя ея отношенія къ предыдущей [429])

Жребіи, число которыхъ было двѣнадцать, какъ и мѣстъ, и которые снабжены были тѣми же свойствами, считались отъ пункта, называемаго „мѣстомъ Судьбы",—подобіе искусственнаго гороскопа, котораго не находитъ прямое наблюденіе, но который допускается при вычисленіи.

Поэтому при дневномъ гороскопѣ опредѣляютъ градусами разстояніе между Солнцемъ и Луною, придерживаясь порядка знаковъ. Это разстояніе и представляетъ именно то, которое нужно вычислять въ томъ же направленіи, начиная съ гороскопа, для опредѣленія мѣста *Судьбы*. При ночномъ гороскопѣ необходимо перевернуть вычисленіе, т. е взять разстояніе отъ луны къ солнцу, придерживаясь порядка знаковъ; или, что то же, взять разстояніе отъ солнца къ лунѣ и считать его, по мнѣнію однихъ, въ прямомъ направленіи отъ гороскопа, а по мнѣнію другихъ—въ обратномъ [430]). Разъ жребій *Судьбы* отмѣченъ на кругѣ, одиннадцать остальныхъ слѣдуютъ за нимъ по правильнымъ дѣленіямъ совершенно въ томъ же порядкѣ, какъ и мѣста.

Но на этомъ не остановились. Распредѣленіе мѣстъ, какъ и жребіевъ, было черезчуръ правильно, такъ что не приходилось пользоваться отличительными свойствами планетъ, которыя были тамъ помѣщены. Если дѣйствительно Сатурнъ изображалъ званіе отца, Луна—матери, Меркурій—сына, Венера—дочери, Марсъ—мужа, и Венера—супруги, то быть можетъ лучше было начертать разъ навсегда въ каждой клѣткѣ: „бракъ", „родители". „потомство". Чтобы предвидѣть столь важныя событія жизни и опредѣлить взаимное положеніе мѣстъ или жребіевъ. можно было пользоваться положеніемъ планетъ, наблюдаемыхъ въ моментъ рожденія.

Поэтому и Фирмикъ, предлагая начинающимъ эту наивную теорію мѣстъ, объясняетъ тѣмъ не менѣе, что эта грубая система не имѣетъ никакого значенія, и что онъ покажетъ дѣйствительный способъ отыскивать вѣщія области [431]). Для этой цѣли пользуются тѣмъ же способомъ, съ помощью котораго найденъ жребій Судьбы.

Предположимъ, что для дневнаго гороскопа желаютъ найти мѣсто званія отца: для этого берутъ разстояніе отъ солнца до Сатурна и высчитываютъ начиная съ гороскопа равное число градусовъ. Для ночнаго рожденія пришлось бы взять дополнительное разстояніе отъ Сатурна къ солнцу. Сходныя вычисленія даются и другими положеніями, и тогда опредѣляютъ, какія планеты находятся въ полученныхъ дѣленіяхъ.

Эти измышленія происходили отъ божественнаго Авраама и мудрѣйшаго Ахилла [432]), изощряя терпѣніе ихъ учениковъ. Еще болѣе странный способъ былъ, какъ говорятъ, изобрѣтенъ Вавилонянами [433]) для разъясненія того, что оставалось неяснымъ въ гороскопическомъ способѣ. Чтобы хорошо узнать вліяніе свѣтила въ извѣстномъ положеніи, нужно, по ихъ мнѣнію, обратиться къ „двѣнадцатой (δωδεκατημόριον)“ его части, которую отыскиваютъ слѣдующимъ образомъ: предположимъ, что занимающая насъ планета находится въ Баранѣ, въ 5° 5′, въ знакѣ; 5° 5′, умножаютъ на 12 и получаютъ 61°, который высчитываютъ на кругѣ, начиная съ 0° Барана. Такимъ образомъ приходятъ въ 1° Близнецовъ, гдѣ помѣщается вліяніе луны. Этотъ способъ, не вполнѣ понятный даже для авторовъ [434]), переворачиваетъ всю систему зарожденія; но потому именно онъ и бываетъ иногда очень полезенъ. Онъ одинаково хорошо примѣнялся и къ мѣстамъ, и къ жребіямъ. Въ случаѣ, если жребіи неблагопріятны, Фирмикъ совѣтуетъ тщательно разыскивать двѣнадцатую часть Судьбы, чтобы не пропустить истины [435]).

При такихъ утомительныхъ вычисленіяхъ астрологи могли разсчитывать на обладаніе всѣми указаніями. Но при

всемъ этомъ они не могли отвѣтить на самый интересный вопросъ. По гороскопическому методу, для того, чтобы узнать продолжительность жизни, обѣщанную свѣтилами, нужно было обратиться къ планетѣ „владычицѣ рожденія“, „хозяйкѣ дома (οἰκοδεσπότης)“, которая была уполномочена „давать жизнь [356])“. Но какова эта планета? Одни указывали на ту, которая въ моментъ рожденія находилась въ своемъ домѣ и въ то же время въ центрѣ; другіе на ту планету, у которой было Солнце, если рожденіе дневное, или Луна, если гороскопъ ночной; нѣкоторые положительно склонялись къ той, у которой была луна; Фирмикъ, авторъ спеціальнаго сочиненія по этому вопросу, [437]) склоняется къ мнѣнію, отдающему преимущество той планетѣ, къ которой собирается отойти луна при выходѣ изъ занимаемаго ею жилища. Солнце и Луна, „владыки всего“, пренебрегаютъ этимъ частичнымъ господствомъ, что не мѣшаетъ однако Фирмику отвести имъ особое мѣсто въ таблицѣ правителей жизни (βιοκράτορες).

Смотря по настроенію, хорошему, дурному или посредственному, „владыка рожденія“ даруетъ долгую жизнь, короткую или средней продолжительности Астрологи знали по годамъ, мѣсяцамъ, днямъ и часамъ степень щедрости каждой планеты [438]). Солнце могло даровать сто-двадцать лѣтъ жизни, Луна сто-восемь, Венера восемьдесятъ-два, Юпитеръ семьдесятъ-девять, Меркурій семьдесятъ-шесть, Марсъ шестьдесятъ-шесть, и Сатурнъ пятьдесятъ-семь.

Но это еще не все; продолжительность жизни, будучи разъ установлена, дѣлилась на періоды въ десять лѣтъ и девять мѣсяцевъ, и каждая планета имѣла надъ ними нѣкоторую власть, дарованную ей Солнцемъ и Луною, двумя „владыками времени (χρονοκράτορες)“; солнце открываетъ шествіе для дневныхъ гороскоповъ, а луна для ночныхъ [439]). Подобнымъ образомъ раздѣленъ былъ и годъ, но это дѣленіе совершенно противорѣчило предыдущему [440]); недѣля представляла сокращеніе планетной системы; день находился подъ вліяніемъ четверти планеты; однимъ словомъ, астро-

логія не оставляла въ жизни ни одной минуты, которая не находилась бы подъ вліяніемъ свѣтилъ [441]).

Безполезно прибавлять къ этому краткому изложенію астрологіи объясненіе чрезвычайныхъ явленій, каковы затменія, съ помощью которыхъ хорошій астрологъ умѣлъ опредѣлить полъ, хорошій или дурной характеръ, мѣсто, начало и продолжительность событій, возвѣщаемыхъ затемненіемъ небесныхъ свѣтилъ [442]).

VII. Распространеніе астрологическихъ доктринъ и возраженія противъ нихъ на западѣ.

Научные пріемы астрологіи.—Усвоеніе астрологіи философскими школами, главнымъ образомъ стоиками.—Измѣненія въ астрологическихъ теоріяхъ.—Гороскопъ зачатія.—Возраженія, вызванныя трудностью наблюденія. — Астрологическій фатализмъ.—Вторженіе астрологическихъ пріемовъ во всѣ отдѣлы вѣдовства.—Нападки христіанства на астрологію.—Опасности астрологіи для политики.

Съ нѣкоторымъ ужасомъ покидаетъ изслѣдователь этотъ хаосъ, въ которомъ заблудившійся человѣческій умъ такъ долго выбивался изъ силъ. Сколько нелѣпостей, сколько фаталистическихъ заключеній, сколько странныхъ разсужденій построено было на этихъ началахъ, которыя, будучи выражены въ общей формѣ, казалось неспособны были породить подобные абсурды [444]). Мучительная жажда познанія тайны вещей и вѣра въ употребляемыя средства породили эту „продолжительную болѣзнь" человѣческаго ума. Ошибочно было бы думать, что астрологи такъ изощряли свои пріемы и увеличивали ихъ число лишь для того, чтобы сдѣлать свое знаніе недоступнымъ для какого бы то ни было контроля. Напротивъ, они вѣрили въ свою науку, если не въ самихъ себя, и всякій разъ, когда событія разубѣждали ихъ, или когда они размышляли по поводу окончившагося уже су-

ществованія, они всячески старались открывать ускользавшія отъ нихъ прежде подлинныя отношенія вещей. Будучи увѣрены, что задача допускала точное рѣшеніе, они искали ощупью, эмпирически того способа, который могъ привести къ подобному рѣшенію; они немедленно объявляли, что полученныя такимъ образомъ комбинаціи подтверждены опытомъ. И дѣйствительно, они брались за рѣшеніе задачъ, согласныхъ съ законами человѣческаго разума; но легчайшая изъ подобныхъ задачъ осилила бы своею трудностью кажущееся могущество современныхъ математиковъ. Если даже низвести задачу астролога до простѣйшаго ея выраженія, если даже устранить всякіе споры о вліяніи свѣтилъ и о дѣйствіи ихъ на земные организмы, то всетаки остается еще опредѣлять составную силу различныхъ по энергіи дѣятелей, измѣняющихся подъ взаимнымъ вліяніемъ и напоминающихъ притяженіе въ ньютоновой теоріи. Но и самый усердный изслѣдователь не могъ бы исчерпать всѣхъ комбинацій, получаемыхъ изъ взаимодѣйствія силъ, всегда дѣятельныхъ и помѣщающихся въ подвижныхъ тѣлахъ. Правда, астрологи пытались упростить вопросъ и изучали небо какъ неподвижное, нераздѣльное съ гороскопомъ. Но и безъ этихъ трудностей задача превосходила человѣческія силы, и приходилось рѣшать ее съ помощью воображенія.

Греки усиливались исключать по возможности изъ наблюденій прихотливыя неправильности, выходившія за предѣлы простаго основнаго начала. Но преклоняясь передъ своими учителями, они ничего не могли возразить противъ фактовъ, которые считались много разъ доказанными. Въ другое время ихъ свѣтлый умъ, поддерживаемый національнымъ самолюбіемъ, протестовалъ бы: но астрологія застигла ихъ въ тотъ моментъ, когда вмѣстѣ съ свободой они потеряли и чувство своего превосходства надъ Варварами, и когда борьба философскихъ мнѣній умалила авторитетъ самого разума. Впрочемъ фисософія, занятая божественнымъ всемогуществомъ, уже подготовляла умы къ принятію фаталистическихъ доктринъ, которыя рѣшительно были бы отвергнуты античнымъ политеизмомъ. Пантеизмъ стоиковъ съ его теоріей о полной солидарности всѣхъ частей міра прежде всѣхъ

принялъ начала астрологіи Люди, думавшіе, что движеніе пальца нарушаетъ равновѣсіе цѣлой вселенной, не могли отказать въ чрезмѣрномъ могуществѣ свѣтиламъ, которыя превращены уже были въ боговъ платонизмомъ, искуснымъ въ обновленіи древнихъ миѳовъ. Стоицизмъ, основатель котораго былъ уроженцемъ полу-финикійской страны, окончательно развился подъ вліяніемъ халдейскаго фатализма [444]. Въ началѣ третьяго вѣка до нашей эры астрологія могла повсюду разсчитывать на успѣхъ, за исключеніемъ развѣ Аркадіи, гдѣ еще жила старая вѣра [445]), да сада Епикура изъ которвго было изгнано все, что угрожало свободѣ, и что нарушало душевное спокойствіе.

Дѣйствительно, астрологія вездѣ принималась съ энтузіазмомъ. Вавилонскій жрецъ Березъ сдѣлался героемъ дня. Аѳиняне воздвигли ему въ своей гимназіи статую съ вызолоченнымъ языкомъ „за его божественныя предсказанія“ [446]). Въ то же время Египтянинъ Манеѳонъ изъ Себеннита пустилъ въ ходъ теоріи египетской астрологіи, которыя только усилили удивленіе къ халдейскому пророку. Съ тѣхъ поръ астрологическое вѣдовство не встрѣчаетъ болѣе невѣрующихъ. Философскія школы и въ особенности портикъ считаютъ его своимъ помощникомъ и защищаютъ отъ случайныхъ нападокъ епикурейцевъ и скептиковъ Мало по малу вѣдовство слилось съ религіознымъ чувствомъ вообще, потому что оно съ большою убѣдительностью умѣло доказать зависимость человѣка отъ боговъ. Говорили даже, что астрологія находила себѣ оправданіе въ наиболѣе чтимыхъ миѳологическихъ именахъ. Древнія Мойры по остроумной игрѣ словъ были очень естественно отождествлены съ градусами (μοῖραι) круга.

Интересно было бы разыскать слѣды тѣхъ поправокъ, которымъ современемъ греческій умъ по необходимости подвергъ правила астрологіи. Ни въ Халдеѣ, ни въ Египтѣ наука эта никогда не служила предметомъ преній; она была тамъ собственностью касты, оставаясь тайною для прочихъ. Въ Греціи, напротивъ, не существовало запретныхъ вопросовъ, и астрологи должны были въ собственномъ интересѣ

принимать въ свѣдѣнію поднимавшіеся противъ нихъ возраженія.

Равнымъ образомъ я охотно допускаю, что греческая діалектика вынудила астрологовъ распространить вліяніе свѣтилъ до самыхъ низкихъ общественныхъ ступеней; первоначально они ограничивались могущественнѣйшими лицами. Хотя говорятъ, что въ Халдеѣ астрологія занималась даже покойниками, а въ Египтѣ животными, но мертвецы могли быть нѣкогда знаменитыми людьми, а животныя иногда значили больше людей [447]). Въ Греціи астрологія существуетъ для всѣхъ, и судьба самаго ничтожнаго раба точно также управляется небесными тѣлами, какъ и судьба царей и государствъ.

Астрологи должны были также принять въ соображеніе послѣдствія ихъ собственныхъ положеній. Если судьба, такъ сказать, создается въ одинъ моментъ, то почему именно въ моментъ рожденія, а не зачатія? Вѣдь дѣйствительное начало жизни не совпадаетъ съ тѣмъ моментомъ, когда дитя начинаетъ дышать. Нѣкто Ахинаполъ, мало впрочемъ извѣстный, но жившій послѣ Бероза, рѣшилъ вести гороскопъ съ момента зачатія [448]). Но такъ какъ зачатіе могло только опредѣлиться моментомъ рожденія, то потребовалась теорія, дозволявшая восходить отъ этого послѣдняго къ первому. Теорія эта, основанная на солнечныхъ аспектахъ, выработана была астрологіей и сохранилась до нашего времени въ сочиненіи Цензорина [449]). Такъ какъ солнце есть начало жизни, то и плодъ въ утробѣ матери созрѣваетъ подъ его вліяніемъ; а послѣднее дѣйствительно лишь по аспектамъ и діаметральному противостоянію. Удаляясь отъ этого мѣста, занимаемаго во время зачатія, солнце по прошествіи двухъ мѣсяцевъ находится въ шестидесяти-градусномъ аспектѣ, вліяніе котораго слабо или ничтожно; черезъ три мѣсяца оно находится въ сорока-градусномъ аспектѣ, а начиная съ пятаго—въ тридцати градусномъ. Въ шестомъ мѣсяцѣ солнце не оказываетъ никакого вліянія, потому что проведенная внизу хорда не составляетъ стороны ни одного правильнаго многоугольника. Въ седьмомъ мѣсяцѣ солнце

вступаетъ въ діаметральное противостояніе, дѣйствуетъ съ энергіей и можетъ даже завершить свое дѣло. Тогда ребенокъ можетъ родиться „по діаметру". Если плодъ еще недозрѣлъ, то солнце окончательно развиваетъ его на девятомъ мѣсяцѣ „по треугольнику" или на десятомъ „по четыреугольнику". Приверженцы шестидесяти-градуснаго аспекта допускали даже возможность рожденія по этому аспекту, т. е. на одиннадцатомъ мѣсяцѣ.

Въ подтвержденіе ученія, принимаемаго *a priori*, астрологія ссылалась на всѣмъ извѣстныя физіологическія явленія, объясняла ихъ и пользовалась ими для доказательства его справедливости. Вооружившись этой теоріей, послѣдователи Ахинапола могли опредѣлить съ достаточною точностью моментъ зачатія.

Говоря: „съ достаточной точностью", мы становимся на точку зрѣнія астрологовъ, потому что строгая діалектика Грековъ никогда не довольствовалась ихъ усиліями. Астрологія попала въ такую дилемму, изъ которой не могла выйти съ честью. Желая объяснить различіе сходныхъ повидимому судебъ, напримѣръ судьбы близнецовъ, астрологія утверждала, что вслѣдствіе быстроты вращенія сферы два гороскопа не могутъ упасть на одну и ту же точку неба [460]; но тѣмъ самымъ она усиливала своихъ противниковъ, упрекавшихъ астрологію за ея грубыя примѣненія на практикѣ. Противники ея наперерывъ повторяли, что всѣ астрологическія вычисленія основаны на гороскопѣ, между тѣмъ невозможно точно опредѣлить искомый пунктъ, такъ какъ онъ проносится съ неимовѣрной быстротой [451]). И наконецъ, вѣренъ ли глазъ астролога, вооруженъ ли онъ точнымъ инструментомъ, открытъ ли горизонтъ и низведенъ ли онъ къ своей идеальной плоскости; съ какого момента родовъ слѣдуетъ начинать опредѣленіе судьбы младенца? Существуетъ ли точный моментъ вступленія въ міръ раждающагося ребенка, или, если дѣло идетъ о зачатіи, существуетъ ли искра, внезапно зажигающая пламень жизни, и можно ли отмѣтить ея слѣдъ?

Всѣ эти возраженія менѣе убѣдительны, чѣмъ думаютъ

ихъ авторы, такъ какъ всѣ они нападаютъ лишь на несовершенство пріемовъ, но вовсе не касаются началъ астрологіи, которыя не доказуемы, а слѣдовательно и неопровергаемы. Въ отвѣтъ на это астрологи только совершенствовали способы наблюденія. Они старались избѣгать ошибокъ, происходящихъ отъ рефракціи, отъ разницы между видимымъ и дѣйствительнымъ горизонтомъ, наблюдая верхній меридіанъ и устанавливая совершенно простымъ способомъ положеніе гороскопа [462]); они составляли таблицы съ обозначеніемъ для каждаго дня года, для каждаго пояса и климата восхода всѣхъ градусовъ эклиптики по отношенію къ солнцу и облегчали такимъ образомъ опредѣленіе дневныхъ гороскоповъ; однимъ словомъ астрологи обращали въ свою пользу и въ пользу своей науки нападки противниковъ. Послѣднимъ грозила опасность прослыть невѣждами, которые отрицаютъ то, чего не понимаютъ.

Не болѣе затрудняли астрологію и философскія возраженія, направленныя противъ ея фатализма. Въ этомъ случаѣ астрологія не одна защищала свое дѣло, пользуясь всѣми орудіями защиты другихъ фаталистическихъ системъ.

Астрологи предоставляли своимъ союзникамъ стоикамъ защиту этого вѣчно открытаго вопроса, касающагося вѣдовства вообще. Сами же они то принимали, то отбрасывали по своему усмотрѣнію эпитетъ фаталистовъ. Было ли вліяніе свѣтилъ непобѣдимой силой, или же оно только оказывало давленіе на волю, сохраняющую свою независимость, правдивость астрологіи отъ этого не страдала. Рѣшительные фаталисты смѣло могли призвать своихъ противниковъ на судъ въ тотъ моментъ, когда философія открыла бы наконецъ примиреніе человѣческой свободы съ провиденціальнымъ порядкомъ. Что же касается послѣдствій ученія, то астрологи боялись одного, какъ бы не сочли ихъ противниками правительства.

Лица, неразрывно соединяющія нравственность съ вѣрою въ свободу, убѣждаютъ только самихъ себя; это положеніе не опровергаетъ фаталиста, по мнѣнію котораго все существующее необходимо, и человѣческія мнѣнія, также преду-

смотрѣнныя заранѣе, ничего не могутъ измѣнить въ ходѣ вещей. Въ сущности астрологія нелегко поддается серьезнымъ возраженіямъ со стороны тѣхъ, которые считаютъ ее неспособной доказать свое исходное начало и связать съ нимъ логически отдѣльные пріемы. Всякій, остающійся въ предѣлахъ здраваго смысла, пройдетъ мимо этой мнимой науки, которая становится смѣшной благодаря многочисленнымъ обманамъ ея адептовъ.

Впрочемъ преслѣдованія убѣдили астрологовъ, что правительства смотрѣли на нихъ иначе. Съ 139 года до нашей эры они были изгнаны изъ Рима и изъ Италіи преторомъ Гн. Корнеліемъ Гиспалломъ. Эта мѣра нѣсколько разъ была возобновляема Агриппою, Тиберіемъ, Клавдіемъ и Веспасіаномъ, но результатомъ ея было только возбужденіе общественнаго любопытства и расширеніе вліянія Халдеевъ, превращенныхъ теперь въ мучениковъ [453]). Сверхъ того астрологи, не выдѣлявшіеся прежде изъ толпы заурядныхъ гадальщиковъ, наполнявшихъ циркъ, сдѣлались теперь приближенными всѣхъ честолюбцевъ [454]). Одною изъ первыхъ жертвъ астрологовъ въ высшемъ обществѣ Рима былъ несчастный Октавій, имѣвшій на себѣ свой гороскопъ въ ту минуту, когда его настигли тайные убійцы Марія [456]). Скоро ученый и легковѣрный П. Нигидій Фигулъ сталъ выполнять астрологическіе обряды быть можетъ подъ руководствомъ извѣстныхъ тогда учителей—Халдейца Горопа, Конона и Архиты [457]). Октавій особенно довѣрялъ „математику" Ѳеагену [558]), который, говорятъ, предсказалъ его судьбу [459]) и быть можетъ раздѣлялъ надежды людей вѣрившихъ въ близкій конецъ великаго звѣзднаго года и ожидавшихъ обновленія міра и возрожденія золотого вѣка [460]). Ѳразилъ былъ своимъ человѣкомъ у Тиберія [461]), вѣрившаго въ гороскопъ, который былъ для него нѣкогда сдѣланъ Скрибоніемъ. Такимъ же значеніемъ пользовался астрологъ Балбилъ сначала у Нерона, а потомъ у Веспасіана [462]). Оѳонъ имѣлъ своего астролога, Птолемея [463]). Поэма Манилія, восторженную вѣру которой сравнивали съ пламеннымъ убѣжденіемъ Лукреція [464]), приспособляла астрологическое ученіе къ пониманію каждаго.

Въ послѣдующіе вѣка астрологія повсемѣстно царитъ надъ разслабленными умами. Разсказываютъ, что Маркъ Аврелій вопрошалъ Халдейцевъ относительно слабости Фаустины, увлекшейся гладіаторомъ [465]), и что Септимій Северъ, самъ знатокъ въ астрологіи, женился на Юліи, чтобы сдѣлаться тѣмъ царемъ, въ супруги которому она была назначена гороскопомъ [466]). Александръ Северъ, ловкій гаруспикъ и первостепенный авгуръ, претендовавшій на званіе хорошаго математика, основалъ даже въ Римѣ каѳедры астрологіи [467]).

Слава звѣздныхъ культовъ, въ особенности культа Митры, придала астрологіи неотразимую силу. Въ римскомъ мірѣ она заняла мѣсто утробогаданія подобно тому, какъ искусство авгуровъ было замѣнено этимъ послѣднимъ. Можно сказать, что съ воцаренія Марка Аврелія торжество астрологіи было полное. Съ этого времени не только женщины боятся шевельнуться, не вопросивши своего Петозириса, но астрологія проникаетъ даже во всѣ отдѣлы вѣдовства и сливается со всѣми его способами: не было ни одного предсказанія, которое не могло бы быть измѣнено, ни одного случая гаданія, который бы не затруднялся или не облегчался звѣзднымъ вліяніемъ [468]). Дилетанты, переполнявшіе тогда Римъ и имперію, опредѣляли гороскопы гомеровскихъ и виргиліевыхъ городовъ и героевъ [469]) или же передѣлывали всю миѳологію согласно новымъ понятіямъ [470]). Астрологическія суевѣрія философы оправдывали увлекательными теоріями, обновленными Платономъ. По ихъ ученію, души прежде, чѣмъ снизойти на землю, пробѣгаютъ небесныя сферы, заимствуя у каждой планеты различные элементы, возвращаемые ей послѣ смерти при восходѣ души въ эмпирей [471]).

Христіанство жестоко напало на астрологію, какъ на фаталистическое ученіе, уничтожавшее свободное провидѣніе и замѣнявшее его необходимостью [472]). Но христіанство не могло отыскать противъ нея новыхъ орудій, и астрологія находила приверженцевъ даже въ лагерѣ противниковъ. Учители церкви затрудняются перечислить всѣ ереси, которыя произошли отъ смѣшенія астрологическихъ бредней съ

христіанскими догматами [473]). Ожиданіе конца міра превратилось вслѣдствіе неисполненія его въ тревожное любопытство, которое вездѣ искало себѣ пищи, и само по себѣ побуждало христіанъ къ математическимъ вычисленіямъ. Св. Августинъ въ свою очередь возсталъ противъ астрологіи [474]) и, отнимая у нея имя науки, считалъ ее дьявольскимъ откровеніемъ, тысячу разъ однако оказывавшимся „поразительно вѣрнымъ". Онъ не отрицалъ даже, что иногда астрологія могла согласоваться съ правовѣріемъ. Другъ Августина Орозъ думаетъ, что четыре царства Даніила соотвѣтствуютъ четыремъ странамъ свѣта; онъ дѣлитъ свою исторію на семь книгъ, потому что это число всеобъемлющее [475]). Іудейско-христіанская недѣля осталась обязательной мѣрой времени, и къ ней примѣнены были названія семи планетъ. Наконецъ, помня о царяхъ Магахъ [476]), нельзя было относиться слишкомъ свысока къ наукѣ Халдейцевъ. Позже астрологи среднихъ вѣковъ вѣрили сами и заставляли вѣрить другихъ въ то, что искусство ихъ нисколько не противорѣчило ни одному изъ символовъ вѣры; и дѣйствительно, ихъ фатализмъ, нѣсколько смягченный благоразумными уступками [477]), не болѣе противорѣчилъ человѣческой свободѣ, нежели сошествіе благодати или дьявольское наважденіе, направляемое согласно непреложнымъ предначертаніямъ провидѣнія.

Словомъ, легче было разбить астрологовъ, нежели астрологію. Христіанскіе императоры жестоко наказывали людей, которые „истребляютъ царей, обѣщая безнаказанность ихъ убійцамъ, и возбуждаютъ частныхъ лицъ къ преступленіямъ [478])". Подъ вліяніемъ страха астрологическія теоріи подверглись своеобразнымъ измѣненіямъ. Фирмикъ Матернъ, писавшій въ царствованіе Констанція, твердилъ вмѣстѣ съ императорскими эдиктами, что никто не долженъ пытаться постигнуть судьбу императора; чтобы окончательно обезоружить нескромныхъ астрологовъ, онъ утверждалъ, что изъ всѣхъ людей одинъ только императоръ не подчиненъ дѣйствію свѣтилъ, потому что самъ онъ есть божество, предназначенное Верховнымъ Существомъ къ управленію міра [479]). Вдохновляясь авторомъ *Георгикъ*, онъ могъ утверждать, что глава государства есть свѣтило, возможное или будущее созвѣздіе.

Итакъ, путемъ страннаго извращенія первоначальныхъ понятій, астрологія, не занимавшаяся прежде простыми смертными, теперь казалось для нихъ только и была создана.

Однако не стоитъ долго останавливаться на этомъ уклоненіи. Теорія Фирмика не имѣла никакого вліянія на общественное мнѣніе. Астрологи, которыхъ Фирмикъ изображаетъ серьезными и добродѣтельными людьми, заслуживающими божественнаго довѣрія, продолжали оставаться тѣмъ же, чѣмъ были во времена Тацита—„породой людей, которые предаютъ сильныхъ, обманываютъ честолюбивыхъ, которые, не смотря на постоянныя преслѣдованія, останутся въ нашемъ обществѣ [480])".

Предсказаніе Тацита было вѣрно для римской имперіи; оно даже абсолютно вѣрно, если принять въ соображеніе данныя опыта, который давно доказалъ, что самое дѣйствительное средство для распространенія зловредныхъ системъ—это преслѣдовать ихъ, не опровергая.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Математическое вѣдовство.

Начала математическаго вѣдовства.—Первыя числа.—Приложеніе ихъ къ измѣренію человѣческой жизни.—Климатерическіе годы.—*Ариѳметическое* вѣдовство по числовому значенію именъ собственныхъ.—Различные способы вычисленія: общіе законы гаданія по числамъ.—Сочетанія ариѳметики съ астрологіей.—Геомантическій способъ гаданія.

Съ астрологіей соединяется цѣлый рядъ способовъ гаданія, которые она породила, преобразовала или поощряла.

Математическое вѣдовство, „пользуясь вычисленіями, числами, начальными величинами и именами [481]“, несовсѣмъ вѣрно воспроизводитъ астрологическіе пріемы; [482]) но такъ какъ астрологи въ теченіи долгаго времени назывались *математиками*, то слѣдуетъ сближать астрологическіе и математическіе способы гаданія, сливающіеся въ обыкновенной рѣчи въ общемъ наименованіи.

Начала математическаго вѣдовства, а именно спеціальныя свойства четныхъ и нечетныхъ чиселъ, особенно нѣкоторыхъ изъ нихъ, занесены были въ Грецію изъ Египта Пиѳагорою, а можетъ быть даже кѣмъ-нибудь до него. Числа, послужившія повидимому основаніемъ для математическихъ вычисленій и особенно отличающіяся таинственною

силою, это 3, 7 и 9. Первое обязано своимъ значенiемъ чисто умозрительнымъ соображенiямъ, потому что въ немъ одновременно заключаются единство и двойственность, наименьшее четное и наименьшее нечетное число; второе соотвѣтствуетъ семи планетамъ; наконецъ 9 есть не что иное, какъ 3, возведенное въ квадратъ.

По мнѣнiю математиковъ, человѣческая жизнь управлялась этими цифрами. Поэтому съ помощью комбинацiй первыхъ чиселъ надѣялись заранѣе опредѣлить если не абсолютную продолжительность жизни каждаго индивидуума, то по крайней мѣрѣ извѣстные перiоды его существованiя, отдѣленные одинъ отъ другого годами перелома, которые называются *климатерическими* (χλιματῆρες—χλιματηριχοί ἐνιαυτοί [483]).

Эта теорiя примѣнялась даже къ утробной жизни младенца. Подобно тому, какъ астрологи дѣлили ее по солнечнымъ аспектамъ, математики-пиѳагорейцы представляли себѣ развитiе зародыша подражанiемъ прогрессiи тоновъ звѣздной скалы.

Трудно было разсчитать столь измѣнчивую продолжительность обыкновенной жизни. Математики не могли обойтись безъ астрологiи при измѣренiи жизни, дарованной каждому человѣку, но они считали возможнымъ назначить для человѣческой жизни среднюю рамку и вѣроятное теченiе. Прежде всего нужно было выбрать число или числа, по которымъ располагались климатерическiе годы. Относительно послѣдняго пункта существовали разногласiя; впрочемъ большинство принимало дѣленiе на семилѣтнiе перiоды. Поэтому года, соотвѣтствующiе 7 и сложные отъ 7, считались „климатерическими". Но между этими переходными, или критическими годами различали еще болѣе или менѣе опасные годы. Таковыми нѣкоторые считали возрасты, соотвѣтствовавшiе 7, умноженному на 3: именно 21, 42, 63, 84; другiе, основываясь на особенной силѣ квадратовъ, признавали одинъ только критическiй годъ, сорокъ-девятый, который получался отъ возведенiя 7 въ квадратъ [484]).

Приверженцы перiодовъ, происходящихъ отъ 9, возве-

дили 9 въ квадратъ и получали 81; это число они считали предѣломъ нормальной жизни, предѣломъ, котораго достигли Платонъ, Ксенократъ, Діонисій Гераклейскій, Діогенъ Киникъ и Ератосѳенъ. Желавшіе примирить обѣ системы утверждали, что число 49 было критическимъ для субъектовъ ночнаго зачатія, или же что первое число считалось кризисомъ для тѣла, а второе для души. Впрочемъ была возможность соединить свойства этихъ двухъ вѣщихъ чиселъ, 7 и 9, умножая ихъ одно на другое. Такимъ образомъ получался вдвойнѣ критическій годъ, который назывался *Андродасъ* [485]), т. е. „ укротитель людей". Послѣдователи этой теоріи замѣчали, что многіе знаменитые люди и между прочимъ Аристотель умерли на шестьдесятъ-третьемъ году.

Но всѣ эти гипотезы не выходили изъ области предположеній; онѣ тѣмъ менѣе могли удовлетворить любителей практическихъ рѣшеній, что теоретики, разсуждавшіе на основаніи фактовъ, которыхъ они не наблюдали, никакъ не могли согласиться даже относительно менѣе таинственныхъ вычисленій, каково напримѣръ вычисленіе средней или наиболѣе продолжительной человѣческой жизни [486]).

Шарлатаны примѣнили эти теоріи къ медицинѣ, не дожидаясь ихъ провѣрки [487]); но подобныя вычисленія окончательно уронили самый способъ гаданія. Поэтому математики имѣли въ своемъ распоряженіи другіе способы, совершенно непохожіе на эти статистическіе опыты и относящіеся къ вѣдовству въ собственномъ смыслѣ. Таково было напримѣръ вѣдовство, основанное на числовомъ значеніи именъ и называемое поэтому *ариѳметическимъ* [488]).

Этотъ способъ состоялъ въ начертаніи какого-нибудь имени соотвѣтствующей цифрой, которая получалась черезъ сложеніе буквъ, означавшихъ извѣстное число; полученная такимъ образомъ цифра дѣлилась на одно изъ вѣщихъ чиселъ, 7 или 9, подобно тому, какъ дѣлилась продолжительность человѣческой жизни. Если это число дѣлилось безъ остатка, то дѣленіе прекращалось тогда, когда остатокъ равнялся дѣлителю; въ противномъ случаѣ,—когда оста-

токъ былъ меньше дѣлителя. Вообще толкованіе математиковъ сосредочивалось на остаткѣ.

Вычисленіе не такъ просто, какъ кажется, потому-что превращеніе имени въ число подчинено правиламъ, различнымъ въ каждой системѣ. Намъ извѣстенъ способъ вычисленія по *монадамъ*, или единицамъ.

По этой системѣ изъ цифръ, соотвѣтствующихъ буквамъ, считаются только *единицы*, т. .е. до 10 простыя единицы, отъ 10 до 100 единицы десятковъ, отъ 100 до 1000 единицы сотенъ. Когда эти единицы сложены, дѣлаютъ новое сложеніе, горизонтальное, другими словами, складываютъ сумму цифръ, составляющихъ цѣлое, и результатъ этого послѣдняго дѣйствія представляетъ временное значеніе имени.

Попробуемъ вычислить имя Гектора (Ἕκτωρ). Е+К+Т+Ω+Р=5+20+300+800+100 или, упрощая по системѣ монадъ, 5+2+3+8+1=19. Сумма цифръ, составляющихъ 19 (т. е. 1+9) есть 10, которая и представляетъ временное значеніе Гектора. Будучи раздѣлено на 9, это число даетъ въ основаніи, или остаткѣ (πυθμήν), или въ окончательномъ значеніи Гектора число 1. Дѣленіе на 7 дало бы въ основаніи 3.

Разъ получено значеніе имени, начинается его толкованіе. Здѣсь математики дѣйствовали только сравненіемъ. Всѣ вопросы они сводили къ противодѣйствію двухъ враждебныхъ силъ, изъ которыхъ каждая выражалась числомъ. Для примѣра возьмемъ Патрокла сравнительно съ Гекторомъ. По указанному выше вычисленію *Patroclos* соотвѣтствуетъ остатку 9. Такъ какъ извѣстно, что Патроклъ былъ убитъ Гекторомъ, то изъ этого заключаютъ, что *если двѣ неравныя величины, выраженныя нечетными числами, враждуютъ другъ съ другомъ, то побѣда остается на сторонѣ меньшей*. Но Патроклъ, соотвѣтствующій 9, побѣдилъ Сарпедона, который соотвѣтствуетъ 2; очевидно поэтому, что *если двѣ неравныя величины, представляемыя одна четнымъ числомъ, адругая нечетнымъ, находятся во враждѣ между собою, то перевѣсъ на сторонѣ большей*. На такомъ же основаніи доказывали, что *изъ двухъ чиселъ*

парныхъ неравныхъ меньшее сильнѣе. Итакъ, общее правило могло формулироваться слѣдующимъ образомъ: *Если два числа неравны, но одинаковы по природѣ (оба парны или оба не парны), то меньшее важнѣе; и наоборотъ, большее важнѣе, если неравныя числа различны по природѣ.*

Не предусмотрѣнъ здѣсь одинъ только случай,—когда оба основанія равны. Математики старались избѣгать подобнаго случая, но совсѣмъ игнорировать его они не могли. Правиломъ ихъ должно быть было то, которое находится въ арабскомъ гаданіи *hiçab-en-nim* [489]: *Если два враждебныхъ нечетныхъ числа равны, то побѣда будетъ на сторонѣ нападающаго; если числа четны, то наоборотъ.*

Понятно, какъ легко было обратить противъ самихъ математиковъ эти мнимые опыты, и какъ охотно исторія доставляла оружіе каждому. По мѣрѣ того, какъ факты опровергали вѣдовство по цифрамъ, сторонники его укрѣпляли свои теоріи, всячески ихъ различая, совершенствуя, утончая. Самое разнообразіе системъ помогало имъ: разбитые въ одной, они находили убѣжище въ другой.

Предположимъ, что кто-нибудь опровергъ бы это правило относительно Неоптолема или Ореста, которые въ девятичной системѣ обозначаются первый 2, а второй 1. Такъ какъ эти числа различны по природѣ, то большее должно быть сильнѣйшимъ, а на самомъ дѣлѣ Неоптолемъ былъ убитъ Орестомъ. За то сторонники седьмичнаго дѣленія оказались бы правыми, потому что ихъ методъ низводитъ и Неоптолема, и Ореста къ одинаковому основанію 1—3, а изъ равныхъ нечетныхъ чиселъ перевѣсъ на сторонѣ нападающаго. Впрочемъ, приверженцы девятичнаго дѣленія могли утверждать, что Неоптолемъ назывался Пирромъ, а въ крайнемъ случаѣ перемѣнили бы ороографію именъ или измѣнили бы самый способъ вычисленія.

И дѣйствительно, существовало много другихъ способовъ превращенія именъ въ числа. „Одни, слѣдуя седь-

мичному способу, пользуются только гласными; другіе различаютъ гласныя, полу-гласныя и согласныя и получаютъ такимъ образомъ три различныхъ основанія, которыя и толкуютъ различно. Нѣкоторые не пользуются обыкновенными числами, а замѣняютъ ихъ другими: такъ, напримѣръ, они хотятъ, чтобы основаніемъ π' (=80) было не 8, а 5; буква ξ'(=60) составляетъ по ихъ мнѣнію 4 монады; такимъ образомъ они измѣняли все по своему. Если два субъекта борятся вторично, то у каждаго имени отнимаютъ первую букву; если же въ третій разъ, то съ обѣихъ сторонъ отнимаютъ по двѣ буквы и вычисляютъ остальныя [490])". Въ одномъ методѣ удвоенная буква считается за одну, въ другомъ отождествляются гласныя η и ω и считаются за одну, если обѣ находятся въ одномъ и томъ же словѣ.

При такихъ уловкахъ математики считали себя защищенными отъ всякихъ ударовъ. Притомъ же было бы наивно стараться разубѣдить ихъ или открыть глаза ихъ послѣдователямъ. Разсудокъ безоруженъ противъ тѣхъ воззрѣній, которыя отъ него не исходятъ, и не было случая, чтобы внушеніямъ разсудка послѣдовали люди, для которыхъ онъ только помѣха.

Математическое вѣдовство пользовалось и другими пріемами. Иногда оно являлось на помощь астрологіи, давая ей возможность отыскать въ имени субъекта написанное ему на роду опредѣленіе, его гороскопъ, его главную планету-владычицу и вообще всѣ данныя для предположеній астрологовъ. Съ помощью сочетанія ариѳметики съ геометріей, примѣняя къ пунктамъ, расположеннымъ въ извѣстномъ порядкѣ на землѣ, тѣ же правила, которыя управляютъ астрологическими аспектами, математическое вѣдовство создало *геомантію*, родъ условной астрологіи, полемъ наблюденія для которой служили пункты на землѣ [491]). Эти случайно расположенныя точки образовали группы, которымъ и придавали условное значеніе. Группы въ свою очередь могли имѣть сношенія съ планетами и помѣщаться въ астрологичесчихъ жилищахъ, что представляется уже настоя-

ящей астрологіей. Можно было также примѣнять къ пунктамъ ариѳмомантическія вычисленія. Во всякомъ случаѣ геомантія открывала безконечные горизонты для людей, жаждавшихъ чудеснаго. Ибнъ-Халдунъ утверждаетъ даже, что существуетъ интуитивная геомантія, которая путемъ созерцанія пунктовъ доходитъ до пророческаго экстаза.

Упоминаемая здѣсь геомантія не имѣетъ ничего общаго съ способомъ гаданія, называющимся у Варрона тѣмъ же именемъ. Варронова геомантія есть собирательное названіе для всѣхъ тѣхъ способовъ гаданія, которые изъ трехъ элементовъ пользовались только землею: это одинъ изъ многочисленныхъ наростовъ на могучемъ стволѣ астрологіи, и мы не упоминали бы о немъ вовсе, какъ и о многихъ другихъ, еслибы онъ по крайней мѣрѣ въ первыхъ своихъ попыткахъ не входилъ въ исторію античнаго вѣдовства.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Астрологическая морфоскопія.

Морфоскопія, отдѣленная астрологіей отъ естественно-историческаго знанія.—Астрологическіе типы или портреты.—*Хиромантія*, или сосредоточеніе астрологіи въ рукѣ.—Хиромантическіе холмы и линіи.—Ничтожная роль хиромантіи въ древности.—Ретроспективное обозрѣніе исторіи вѣдовства.

Физіогномика, или морфоскопія, могла основываться на началахъ, отличныхъ отъ правилъ астрологіи; она могла даже оставаться на почвѣ естественныхъ наукъ, если только ограничивалась констатированіемъ дѣйствительныхъ отношеній между умственными или нравственными способностями и формой физическихъ органовъ. Неизвѣстно, былъ ли физіономистъ, такъ хорошо понявшій природу Сократа [492], астрологомъ или по крайней мѣрѣ гадателемъ.

Но эти заключенія разсудка, приличныя философамъ и врачамъ, не удовлетворяли толпу, самое страстное желаніе которой знать недоступное. Астрологія вывела изъ мрака и прикрыла своей славой ненаучную морфоскопію: она научила эту послѣднюю различать по внѣшнему виду органовъ помѣщающіяся въ нихъ звѣздныя вліянія или гороскопическій знакъ, взоръ котораго сообщилъ форму цѣ-

лому индивидууму. Вотъ для примѣра портретъ, начертанный астрологической морфоскопіей. „Раждающіеся подъ Быкомъ соотвѣтствуютъ слѣдующему типу: голова круглая; волосы густые; лобъ широкій, глаза четыреугольные, брови большія, черныя; жилы тонкія, и на бѣлой кожѣ кажутся кроваво-краснаго цвѣта; рѣсницы длинныя и густыя; уши длинныя, ротъ круглый; носъ широкій съ округленными ноздрями; губы толстыя. Верхніе члены у такихъ людей крѣпки, а ноги слабы [493]). А вотъ ихъ темпераментъ: пріятны, умны, отличаются хорошимъ характеромъ, благочестивы, справедливы, грубы, добродушны, работники съ двѣнадцатилѣтняго возраста, сварливы и медленны. Желудокъ ихъ невеликъ и легко насыщается. Они много размышляютъ, благоразумны, скупы для себя и щедры для другихъ, благотворительны и отличаются тяжелымъ тѣлосложеніемъ. Съ другой стороны они докучливы, не заботятся о дружбѣ, услужливы ради выгоды, несчастны. [394]) '

Мы не станемъ тщательно разыскивать всѣхъ комбинацій, дѣйствительно существовавшихъ или только возможныхъ въ области суевѣрій, комбинацій, порожденныхъ желаніемъ поддержать эти суевѣрія. Достаточно отмѣтить одну изъ нихъ, вмѣщающую въ себѣ нѣкоторымъ образомъ всѣ остальныя: мы подразумѣваемъ *хиромантію*, или *хироскопію* [*].

Хиромантію можно опредѣлить какъ искусство находить въ рукѣ предопредѣленную отъ рожденія судьбу. Вмѣсто того, чтобы изображать карту неба въ моментъ рожденія, хиромантія старалась постигнуть ту, которая была начертана звѣздами на человѣческой рукѣ. Звѣзды, сосредоточивая на этой части тѣла свои вліянія, оставляютъ на ней замѣтные слѣды своего дѣйствія. Чтобы узнать и измѣрить эти вліянія, необходимо точно опредѣлить ихъ владѣнія или жилища, подобныя небеснымъ. Знаки зодіака исключены изъ гаданія по рукѣ и замѣнены планетами, изъ которыхъ каждая занимаетъ на рукѣ „холмъ“, или возвышеніе, соотвѣтствующее по возможности основанію пальца. Такъ, Юпитеръ помѣщается у основанія указательнаго пальца, Сатурнъ

у средняго, Солнце у безыменнаго, Меркурій у мизинца, а Венера у большого пальца. Луна помѣщается съ наружной стороны подъ Меркуріемъ. Что же касается Марса, то его походная палатка расположена посреди ладони (*cavea*). Счастливое или зловѣщее вліяніе планетъ узнается по расположенію „линій„ пересѣкающихъ „холмы“.

Линіи составляютъ предметъ особенно тщательнаго хиромантическаго наблюденія. Различалось пять главныхъ линій, свойственныхъ рукѣ каждаго человѣка, пять второстепенныхъ, которыя у однихъ бываютъ, у другихъ нѣтъ, и множество случайныхъ линій. Въ каждой линіи нужно замѣчать *величину*, т. е. длину, глубину и прямое или кривое направленіе; *качество*, или цвѣтъ и видъ линіи; *дѣйствіе* и *страданіе*, т. е. образуемыя его соприкосновенія и пересѣченія, и наконецъ *мѣсто*, или положеніе, которое она занимаетъ по отношенію къ другимъ частямъ руки.

Малѣйшая подробность принималась при этомъ во вниманіе: развѣтвленія, скрещенія, разрывы, связи, значки въ формѣ креста или звѣзды, разсѣянные по линіямъ, толковались по всѣмъ правиламъ искусства, и нерѣдко именно на нихъ судьба отмѣчала самыя важныя откровенія.

Мы не будемъ останавливаться на этомъ способѣ гаданія, который неоднократно упоминается, но не излагается древними писателями. Относящіеся сюда термины въ словаряхъ доказываютъ, что хиромантія составляла одинъ изъ древнихъ предразсудковъ; и намъ извѣстно, что съ тѣхъ поръ онъ не переставалъ существовать. Не имѣя за себя ни силы преданія, которая обратила бы на нее вниманіе просвѣщенныхъ людей, ни научнаго вида астрологіи, хиромантія жила изо дня въ день, жила безъ блеска и безъ ударовъ, держалась на вѣрѣ маленькихъ людей и такимъ образомъ уцѣлѣла до нашихъ дней.

Мы наконецъ окончили длинное перечисленіе и можемъ теперь опредѣлить общій характеръ индуктивнаго вѣдовства.

Въ началѣ изслѣдованія мы имѣли передъ собой страну Грековъ, съ ея богами и людьми, которые сносились между собою безъ помощи чудесъ, при посредствѣ естественныхъ агентовъ, одаренныхъ обыкновенной энергіей. Для Зевса орудіями сношеній служатъ его перуны и орелъ; птицы состоятъ посланниками боговъ, которымъ онѣ принадлежатъ. Нисхожденіе откровенія съ неба на землю нисколько не измѣняетъ обыкновеннаго порядка вещей. Правильно руководимый инстинктъ способенъ перевести божественную мысль въ понятныя знаменія, а если требуется немедленный совѣтъ, если желательно сложить на боговъ отвѣтственность за важное рѣшеніе, то жребій легко удовлетворяетъ это желаніе.

Занесеніе утробогаданія въ Грецію открываетъ новый періодъ, въ теченіи котораго греческій умъ болѣе и болѣе дѣлается данникомъ чужеземной теологіи. Замѣчается и вкусъ къ чудесному, и въ то же время тайный ужасъ, внушаемый нѣмымъ языкомъ рока. Дѣйствительно, божественная воля не проявляется болѣе въ инстинктивныхъ движеніяхъ, которыя всегда могутъ получить естественное примѣненіе, и которыя связываютъ человѣческую свободу лишь настолько, насколько она сама имъ поддается; теперь ея проявленія какъ бы начертаны въ строеніи органовъ: и эти таинственныя свидѣтельства выводятъ на свѣтъ предопредѣленія боговъ. Какъ бы ни объяснять существованіе знаменій, во всякомъ случаѣ они представляютъ чудо; по нимъ можно осязать пальцами печать божественной мысли.

Вскорѣ въ брешь, образовавшуюся послѣ македонскихъ завоеваній, вторгается Востокъ, переполненный суевѣріями, и люди не разстаются болѣе съ чудесами и съ рокомъ. Вопрошаніе неодушевленныхъ предметовъ устанавливаетъ непрерывное чудо, астрологія въ управленіе вселенной вводитъ рокъ, уже извѣстный древнимъ Грекамъ, но энергично отвергнутый ими. Съ тѣхъ поръ греческій геній не принадлежитъ болѣе себѣ: онъ увлекается созерцаніемъ и мечтаніями. Прежде дѣятельная жизнь, въ которой греческій умъ находился въ постоянномъ соприкосновеніи съ дѣйстви-

тельностью, излѣчила бы его отъ этой болѣзни; но Греція не имѣетъ болѣе права дѣйствовать, и ея мыслители, бросая проигранное дѣло, проповѣдуютъ равнодушіе къ внѣшнему міру, въ чемъ заключается столько же покорности, сколько и сознательнаго презрѣнія.

Геній народа увлекавшагося свободой, злѣйшимъ врагомъ которой было чудесное, вынужденъ былъ приспособляться къ теоріямъ раболѣпныхъ народовъ, которые ничего не теряли, дѣлаясь рабами божества. Мантика, имѣвшая притязаніе служить руководительницей въ жизни, теперь удовлетворяла только желаніе заранѣе познавать неизбѣжныя опредѣленія Судьбы. Астрологія, которою все болѣе и болѣе восторгались представляетъ послѣднюю форму греко-римскаго вѣдовства. Послѣ нея мы видимъ только покорность, лишенную всякой любознательности, покорность факировъ и животныхъ.

Теперь разсмотримъ вѣдовство въ другой его формѣ, не какъ сознательное толкованіе внѣшнихъ знаменій божественной мысли, а какъ сверхъестественный свѣтъ, озаряющій непосредственно тайникъ разума.

КНИГА ВТОРАЯ.

Интуитивное вѣдовство.

То вѣдовство, которое мы до сихъ поръ разсматривали, основано на толкованіи внѣшнихъ знаменій, смыслъ которыхъ опредѣленъ или первоначальнымъ откровеніемъ, или опытомъ. Душѣ человѣка доступна божественная мысль только при посредствѣ символовъ: свѣтъ свыше доходитъ до нея лишь преломленный промежуточною средою, всегда ослабленный, иногда даже искаженный инертностью, или дѣятельностью проходимой имъ среды. Къ тѣмъ ошибкамъ, которыя происходятъ отъ несовершенства орудій боговъ, присоединяются заблужденія разума, дурно освѣщеннаго сомнительнымъ свѣтомъ и вынужденнаго различать въ естественныхъ явленіяхъ присущую имъ долю сверхъестественнаго. Чудеса ясно обнаруживаютъ присутствіе сверхъестественнаго, но они не составляютъ обыкновеннаго языка боговъ; по большей части божественная мысль скрывается въ обыкновенныхъ случаяхъ, и для открытія ея гадатель долженъ прибѣгнуть къ тщательному изслѣдованію. Такимъ образомъ въ этомъ сложномъ трудѣ толкованія легко было не только сдѣлать ошибку, но и не замѣтить свойства наблюдаемыхъ явленій, считать знаменіемъ обыкновенное событіе или, наоборотъ, дѣйствительное знаменіе считать ничего незначущимъ фактомъ.

И такъ, неудобства индуктивнаго метода состоятъ во-первыхъ въ трудности установить существованіе знаменій, когда послѣднія—не чудеса, вовторыхъ—въ неменьшей трудности открыть дѣйствительный смыслъ знаменій, скрытый подъ формой символа [1]).

Легко было допустить тѣ способы откровенія, въ которыхъ можно было устранить одно изъ этихъ неудобствъ или даже оба. Чтобы предовратить ошибки и неточности, происходящія вслѣдствіе смѣшенія знаменій съ естественными явленіями, а также вслѣдствіе искаженія знаменій несовершенными орудіями, необходимы были непосредственныя сношенія души съ богами; а для избѣжанія ошибокъ въ толкованіи нужно было замѣнить символическій языкъ человѣческой рѣчью. Такова именно была роль интуитивнаго или субъективнаго вѣдовства.

Въ исторіи этотъ отдѣлъ мантическаго искусства новѣе разсмотрѣннаго нами; но возможность прямыхъ сношеній между человѣческимъ разумомъ и божественнымъ во всѣ времена допускалась религіями, основанными на первомъ откровеніи. И греческая религія не составляла исключенія изъ правила. Гомеровскіе боги иногда отпредѣляютъ не только внѣшнія дѣйствія героевъ, но самыя ихъ мысли и желанія. Точно также и герои вслѣдствіе ли особенной способности, или таинственнаго вліянія на душу приближающейся смерти могутъ проникать въ божественную мысль безъ посредства знаменій Такъ, Калхантъ объясняетъ причину аполлонова гнѣва, не совершая предварительныхъ наблюденій или, что тоже, не вопросивши ихъ [2]); Геленъ „чуетъ въ сердцѣ своемъ“ бесѣду, которую на значительномъ разстояніи ведетъ Аполлонъ съ Аѳиной [3]); Телемъ у Циклоповъ [4]), Тирезія въ Аду [5]) пророчествуютъ по вдохновенію; Ѳеоклименъ внезапно объятъ силою прорицанія [6]) помимо какого бы то ни было символическаго толкованія, а Пенелопа прибѣгаетъ повидимому къ „повѣренному боговъ (θεοπρόπος)“, совершенно непохожему на обыкновеныхъ гадателей [7]). Даже Елена, никогда не изучавшая мантики и до того времени обладавшая только способностью нравиться, даже она вдругъ

требуетъ слова, чтобы объяснить чудо „на основаніи того, что внушили ей боги [8])". Умирающій Патроклъ объявляетъ, что смертельный ударъ нанесенъ ему Аполлономъ [9]); Гекторъ передъ смертью со всѣми подробностями предсказываетъ смерть своего убійцы [10]). Если исключить то содѣйствіе, которое вноситъ во внутреннее откровеніе личное пониманіе пророка, то очень нетрудно достигнуть мантической восторженности, „божественнаго неистовства или безумія", которыя подъ непосредственнымъ вліяніемъ сверхъестественныхъ существъ заставляютъ дѣйствовать самое совершенное изъ своихъ орудій—душу и тѣло человѣка: первая воспринимаетъ божественную мысль, второе переводитъ ее на человѣческій языкъ. Это было дѣломъ тѣхъ мало извѣстныхъ временъ, которыя покрываютъ мракомъ происхожденіе аполлоновыхъ оракуловъ и историческимъ временамъ завѣщаютъ пиѳій, уже возсѣдающихъ на треножникахъ въ виду „хресмологовъ", или вольныхъ гадателей, которыхъ предсказанія въ стихотворной формѣ переходятъ изъ устъ въ уста.

Но интуитивное вѣдовство не дожидалось столь рѣшительнаго успѣха, сразу возведшаго его на степень совершенства, для того, чтобы завладѣть эллинскимъ міромъ. Едва формирующееся, соединенное съ гадательнымъ вѣдовствомъ, оно существовало въ Греціи съ глубокой древности подъ видомъ онейромантики, или толкованія сновидѣній. Онейромантика не устраняетъ символическаго языка; напротивъ, она толкуетъ и поясняетъ его гадательнымъ способомъ; но знаменія, которыми онейромантика занимается, совершаются въ самой душѣ въ то время, какъ сонъ размягчаетъ ее и дѣлаетъ покорной дѣйствію боговъ [11]).

Сонъ самъ по себѣ напоминаетъ восторженность или божественное одержаніе; онъ производитъ тѣ же явленія; онъ отнимаетъ у души ея починъ, ея самообладаніе и оставляетъ ей только пассивныя свойства. Тогда, не будучи въ состояніи отличать ихъ отъ дѣйствительности, душа созерцаетъ символическіе образы, раскрываемые передъ ней высшей силой, причемъ самая бездѣятельность души ручается за вѣрность ея представленій.

Будучи обязана созерцанію, а не внѣшнему наблюденію, данными для своихъ догадокъ, онейромантика была помѣщена въ древности въ число способовъ естественнаго или интуитивнаго вѣдовства. Въ сущности онейромантика занимаетъ середину между двумя главными видами мантики, такъ какъ она имѣетъ свою долю участія въ каждомъ изъ нихъ, и такъ какъ оба эти вида вмѣщаются въ ней [12]).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Гаданіе по сновидѣніямъ, или онейромантика[*].

Если существуетъ такой способъ гаданія, который пользовался всеобщимъ признаніемъ, то это безъ сомнѣнія онейромантика, или истолкованіе сновидѣній [13]. Нѣтъ народа, а въ древности почти не было лица, которое бы не вѣрило въ божественное откровеніе посредствомъ сновидѣній. Евреи также раздѣляли это всеобщее вѣрованіе: одинъ изъ сыновей Якова объясненіемъ сна Фараона пріобрѣлъ себѣ въ Египтѣ большое состояніе; Св. Писаніе переполнено видѣніями и пророческими снами.

Поэтому излишне доискиваться источника вѣры въ сновидѣнія у Грековъ. Онейромантика древня, какъ міръ, и если сомнительно, что она когда нибудь исчезнетъ, то несомнѣнно, что начало ея неизвѣстно исторіи. Она основывается на психологическихъ и физіологическихъ явленіяхъ, объяснить которыя могла только позднѣйшая наука, но которыя легко приписывались сверхъестественной силѣ. Непреодолимыя иллюзіи, производимыя сномъ, безсиліе воли въ виду странныхъ, безсвязныхъ образовъ, наполняющихъ воображеніе, достаточно повидимому доказывали сверхъесте-

венное происхожденіе этой фантасмагоріи; и хотя сновидѣнія сотни разъ опровергаются дѣйствительностью, тѣмъ не менѣе всегда находятся вѣрующіе, лишь только сонъ смѣняетъ для нихъ сознательную жизнь. Древніе не могли считать сновидѣнія результатомъ внѣшнихъ впечатлѣній, такъ какъ они обыкновенно противорѣчатъ дѣйствительности и даже законамъ природы, и такъ какъ отяжелѣвшія чувства неспособны воспринимать эти впечатлѣнія съ обычной силой. Если причина этихъ таинственныхъ явленій находилась не въ душѣ и не во внѣшнихъ предметахъ, то гдѣ же слѣдовало искать ея, какъ не въ томъ сверхъестественномъ мірѣ, въ которомъ человѣческій умъ привыкъ находить рѣшеніе самыхъ трудныхъ задачъ? Говоря вообще, античный міръ никогда не сомнѣвался, что сны вызываются въ душѣ божественной силой [14]). Разъ это было установлено, оставалось опредѣлить мотивы, по которымъ боги разыгрывали передъ оцѣпенѣвшей душей эти драмы, которыя были бы странны, не будь онѣ полезны. Вопросъ повсюду рѣшался одинаково, потому-что, предложенный въ этой формѣ, онъ допускалъ одно только рѣшеніе. Дѣйствуя такимъ образомъ, божество могло имѣть одну цѣль—бесѣдовать съ душей для того, чтобы сообщить ей свою волю или чтобы научить ее сообразовать свои поступки съ планами провидѣнія. И такъ, сны считались сверхъестественными сообщеніями на символическомъ языкѣ, смыслъ котораго разъяснялся по опредѣленнымъ правиламъ.

Поэтому онейромантика обнимаетъ собою два послѣдовательныхъ акта: наблюденіе знаменій, или собственно *онейроскопію*, и ихъ толкованіе, или *онейрокритику*.

Первая изъята отъ непосредственнаго дѣйствія воли; тѣмъ не менѣе она можетъ быть подготовлена или облегчена искусственнымъ образомъ; вторая совершенно условна и составляетъ знаніе, основныя положенія котораго могутъ измѣняться, смотря по времени и мѣсту.

Мы прослѣдимъ онейромантику въ обоихъ этихъ видахъ, такъ, какъ она является намъ въ исторіи и литературѣ Еллиновъ.

I.—Онейроскопія.

Свойство сновъ.—Происхожденіе и миеическая генеалогія сновъ по Гомеру, Гезіоду, Еврипиду, пиеагорейцамъ.—Сны—посланники Зевса и другихъ божествъ.—Вліяніе физіологическихъ условій на сны.—Пиеагорейскіе обряды.—Атомистическая теорія.—Искусственное вызываніе сновъ и средства для этого.—Инкубація, систематизированная въ медицинскихъ оракулахъ.

Произвольное вызываніе и толкованіе сновъ относится къ области физіологіи и не можетъ быть предметомъ историческаго изученія. Къ исторіи греческаго вѣдовства относятся вопервыхъ понятія Грековъ о природѣ и происхожденіи сновъ, вовторыхъ пріемы, которые по ихъ мнѣнію могли измѣнить качество или вызвать развитіе символическихъ образовъ сновидѣній. По мнѣнію Гомера, сны—это воздушныя фигуры (εἴδολα), принимающія всевозможныя формы. Такъ, напримѣръ, сонъ, посылаемый Зевсомъ Агамемнону, является къ царю царей подъ видомъ Нестора [14]). Толпы (δῆμος ὀνείρων) призраковъ живутъ за Океаномъ, у воротъ Елисейскихъ Полей [16]), но рядомъ съ этимъ каждое божество можетъ ниспосылать призраки людямъ подобно Аеинѣ, которая для успокоенія Пенелопы относительно участи Телемака создаетъ образъ Иеоимеи, дочери великодушнаго Икара [17]). Иногда даже случается, что сами боги или не сошедшія еще въ Адъ души покойниковъ замѣняютъ эти искусственныя тѣни и непосредственно даютъ совѣты или высказываютъ желанія. Такимъ именно образомъ Аеина является во снѣ Навзикаѣ и Телемаху [18]), а Патроклъ проситъ Ахилла ускорить его похороны [19]). Въ этихъ онейроскопическихъ призракахъ боги по своему усмотрѣнію сохраняютъ или измѣняютъ свой образъ. Аеина бесѣдуетъ съ Навзикаей подъ видомъ подруги царевны и не скрывается передъ Телемахомъ. Антропоморфическая рилигія Грековъ часто пользовалась подобными видѣніями, свидѣтельствуя тѣмъ подлинность божественныхъ явленій, о которыхъ сообщала вѣрующимъ. Такъ, въ V вѣкѣ скульпторъ Оната передѣлалъ

Черную Деметру Фигалейцевъ по модели, видѣнной имъ во снѣ [20]), а позже Парразій съ гордостью увѣрялъ, что онъ такимъ же образомъ рисовалъ линдскаго Геракла [21]). Явленіе боговъ во снѣ считалось до такой степени несомнѣннымъ, что даже атомистическая философія принимала его въ соображеніе и пользовалась имъ въ возраженіяхъ христіанамъ [22]).

Гомеръ не говоритъ, откуда является масса сновидѣній, которыя ждутъ на другомъ берегу Океана повелѣній боговъ; но позднѣйшіе поэты должны были пополнить этотъ пробѣлъ генеалогіей сновъ. По мнѣнію Гезіода, сновидѣнія—дѣти Ночи и братья Сна. „Ночь, говоритъ онъ, породила суровый Рокъ, мрачную Керу и Смерть; она породила также Сонъ и родъ сновидѣній [23])". Положеніе это было легко распространено воображеніемъ миѳографовъ. По Овидію [24]), сновидѣнія населяютъ дворецъ отца своего, Сна, въ странѣ Киммерійцевъ. Между ними поэтъ называетъ Морфея, способнаго облекаться во всевозможныя человѣческія формы (μορφή), Икела, или Фобетора, являющагося въ видѣ различныхъ животныхъ, и Фантаса, принимающаго на себя видъ неодушевленныхъ предметовъ. Описывая островъ сновидѣній, расположенный на западномъ Океанѣ, Лукіанъ говоритъ, что онъ управляется царемъ Сномъ и сатрапами Тараксіономъ и Плутоклесомъ сыновьями Фантасіона [25]). Таимъ образомъ въ наивномъ символизмѣ гезіодовскаго преданія Сновидѣнія являются то братьями, то дѣтьми Сна, сына Ночи. Другое преданіе, сохранившееся главнымъ образомъ у Еврипида [26]), считаетъ сновидѣнія дѣтьми Геи, Земли, общей матери всего живущаго, и изображаетъ ихъ духами съ черными крыльями, вылетающими ночью изъ подземнаго царства, въ которомъ они заключены днемъ. Утверждали даже, что Гея передавала черезъ нихъ смертнымъ свои откровенія въ отмщеніе Аполлону, занявшему ея мѣсто въ Дельфахъ; желая этимъ путемъ заставить богиню умолкнуть, Аполлонъ требовалъ у Олимпійскаго владыки суроваго отношенія къ онейромантикѣ Геи и къ клеромантикѣ Аѳины [27]). Въ этомъ остроумномъ миѳѣ соединены теоріи и факты, относящіеся къ исторіи вѣдовства. Гея—источникъ всякаго

знанія и всякой жизни; символическій антагонизмъ между ночными сновидѣніями и Аполлономъ-Солнцемъ, а также дѣйствительный антагонизмъ между оракулами Аполлона и враждебными имъ пріемами, выражены здѣсь въ сжатой формѣ, свойственной миѳическому языку. Схоліасты поступали неправильно, затемняя эту легенду своими комментаріями съ цѣлью сблизить ее съ гезіодовскимъ миѳомъ и показать, что Сновидѣнія, порожденныя Сномъ, суть однако сыны Земли въ томъ смыслѣ, что земля производитъ пищу, а пища сокъ.

Мистицизмъ пиѳагорейцевъ считалъ Сновидѣнія сынами Ночи и подданниками Луны, которая проникала въ пещеру на Латмѣ къ спящему Ендиміону, или которая скрывала въ себѣ пророческую душу Сивиллы. „Существуетъ, говоритъ загробный проводникъ Ѳеспезіи, общій оракулъ для Ночи и для Луны, но онъ нигдѣ не доходитъ до Земли. У него нѣтъ опредѣленнаго мѣста; онъ всюду блуждаетъ среди людей въ снахъ и видѣніяхъ. Такимъ то образомъ сны распространяются по всей вселенной, соединяя ошибочное и запутанное съ правдивымъ и простымъ [28]".

Если интересно узнать свойство и, пожалуй, миѳическое происхожденіе сновидѣній, то еще болѣе важно опредѣлить тѣ божества, вѣдѣнію которыхъ они подлежатъ, а также источникъ разносимыхъ ими вѣстей.

Въ этомъ отношеніи преданіе мало согласовалось съ ученіями о происхожденіи сновъ. Будутъ ли сновидѣнія сынами Земли, Ночи или Сна, они одинаково подчинены Зевсу—богу, обладающему провиденціальной силой. По мнѣнію автора *Иліады*, сновидѣнія „исходятъ отъ Зевса [28]"; только его голосъ можетъ ихъ вызвать изъ далекихъ странъ, гдѣ шумятъ ихъ рои. Остальные боги, желая бесѣдовать съ людьми во время ихъ сна, вынуждены были являться лично въ какомъ имъ угодно видѣ или произвести призракъ, похожій на сновидѣніе въ собственномъ смыслѣ. Послѣ всего вышесказаннаго, при способности другихъ боговъ создавать сновидѣнія на подобіе живыхъ существъ, привилегія Зевса оказывается совершенно призрачной.

Тѣмъ не менѣе привилегія эта существуетъ; и только когда прогрессъ религіозныхъ понятій сдѣлалъ изъ Зевса высшій разумъ, которому подчинена воля другихъ, великое божество вручаетъ обычному своему вѣстнику Гермесу власть надъ легкимъ населеніемъ сновидѣній. Гермесъ для этой роли и былъ созданъ. Заключены ли Сновидѣнія въ нѣдрахъ земли, были ли они собраны на краю другаго міра, помѣщались ли въ мрачныхъ пещерахъ, гдѣ лежатъ драгоцѣнные металлы, которыми Гермесъ распоряжается, или по дорогѣ въ преисподнюю, которой онъ завѣдуетъ, во всякомъ случаѣ они подлежатъ его вѣдѣнію. Дѣйствительно, уже въ гомеровской миѳологіи онъ обладаетъ способностью усыплять людей прикосновеніемъ жезла, какъ онъ сдѣлалъ съ Аргусомъ и съ греческой стражей, которая могла остановить благороднаго Пріама [29]). Съ способностью усыплять онъ соединяетъ и способность навѣвать сновидѣнія: онъ приводилъ сны съ тѣхъ мѣстъ, куда отводилъ души и къ своимъ многочисленнымъ обязанностямъ прибавилъ званіе „проводника сновидѣній". Названіе это, существующее уже у гомеровскаго аэда [31]), сохранялось за Гермесомъ въ греко-римской миѳологіи, не смо忘я на всѣ измѣненія въ ней [32]).

Но религіозныя доктрины въ Греціи никогда не отличались единствомъ и не могли поэтому предупредить смѣшеніе и передачу божественныхъ аттрибутовъ. Аполлонъ повидимому неособенно охотно пользовался сновидѣніями [33]); но боги, подъ защитой которыхъ дѣйствовали онейромантическіе оракулы, Панъ, Ино, Асклепій, Гераклъ [34]), очевидно обладали силой повелѣвать сновидѣніями, такъ какъ иначе они должны бы были являться лично. Здѣсь явленія напрашивались на теорію, которая въ свою очередь измѣнялась во имя логики. Помѣщая подобно Гомеру жилище сновидѣній на другомъ берегу Океана, нѣкоторые толкователи тѣмъ самымъ подчиняли ихъ Крону; этому послѣднему въ утѣшеніе за вѣчное изгнаніе Зевсъ оставилъ призракъ власти въ Елисейскихъ Поляхъ. Такимъ образомъ естественно было думать, что сны ниспосылаются Крономъ. Представлялось впрочемъ одно затрудненіе: старый Титанъ, котораго Зевсъ держитъ внѣ нашего міра, ничего не знаетъ о про-

исходящемъ въ немъ и ничего не можетъ сообщить смертнымъ. Отсюда происходитъ нѣкоторое колебаніе, слѣды котораго замѣтны въ запутанной легендѣ, еще болѣе затемненной порчею текста.

Тамъ говорятся о Кронѣ, скованномъ сномъ на одномъ изъ островов Океана и сносящемся съ Зевсомъ посредствомъ сновидѣній, которыя переводятся въ пророчества особыми духами-стражами [35]. Эти пророчествующіе духи нечто иное, какъ „толпа сновъ", введенная въ миѳологію Гомеромъ и Гезіодомъ. И такъ, по милости Зевса Кронъ завѣдуетъ онейромантикой, а супруга его Рея обучаетъ этому искусству Ойнону, жену Париса [36]. Съ другой стороны Рея и дочь ея Деметра отождествляются съ Геей, которая считается матерью Реи; такимъ образомъ, обратнымъ путемъ мы возвращаемся къ преданію Еврипида, къ Сновидѣніямъ, порожденнымъ Геей для того, чтобы они служили органами чистаго откровенія въ аполлоновой мантикѣ.

Историческій фактъ, вытекающій изъ этой легенды, тотъ, что онейромантика считалась очень древней [37], и что болѣе торжественное искусство, монополію котораго желало себѣ присвоить жречество Аполлона, не могло ни уничтожить ее, ни даже ослабить общественное довѣріе къ ней.

Какъ ни произвольны сны, какъ ни мало повидимому они зависятъ отъ нашей воли, тѣмъ не менѣе опытъ убѣждаетъ, что они въ извѣстной степени зависятъ отъ нашего душевнаго или физическаго состоянія. Развивая дальше эту мысль, Греки исключили бы сверхъестественное изъ области сновидѣній; но они остановились на полъ-пути и, отведя извѣстное мѣсто природѣ, не рѣшались затрогивать откровенія. Они пришли только къ необходимости поддерживать душу и тѣло въ такомъ состояніи, чтобы образы сна не затемнялись и не извращались посторонними вліяніями.

Уже для Гомера большое значеніе имѣли утреннія сновидѣнія [38], потому конечно, что тогда тѣло болѣе покойно, а душа свободнѣе отъ воспринятыхъ наканунѣ впечатлѣній. По крайней мѣрѣ эта теорія была принята всѣмъ греко-римскимъ міромъ. Въ идилліи Теокрита Афродита посылаетъ

сонъ Европѣ въ концѣ ночи, „когда рой правдивыхъ сновидѣній блуждаетъ вокругъ домовъ [39])". Послѣобѣденные сны напротивъ считались ненадежными, въ особенности если обѣдъ былъ изобильный. Такъ, рыбакъ Теокрита, видѣвшій во снѣ чудовищную ловлю рыбы, утверждаетъ, что наканунѣ онъ почти не ужиналъ [40]). По мнѣнію Апулея, послѣдствіемъ обильной ѣды бываютъ мрачныя и гибельныя сновидѣнія. Наконецъ онейрокритики по профессіи утверждаютъ, что винные пары даже утромъ мѣшаютъ видѣть во снѣ истину.

Здѣсь безъ сомнѣнія нужно искать объясненія нѣкоторыхъ пиѳагорейскихъ наблюденій. Пиѳагора, ученикъ Египтянъ, придавалъ большое значеніе онейромантическимъ откровеніямъ и завѣщалъ эту вѣру своимъ ученикамъ Епихармъ, быть-можетъ наименѣе вѣрный изъ послѣдователей Пиѳагоры, относительно этого вопроса раздѣлялъ мнѣніе своего учителя [41]). Полагали, что бобы производятъ невѣрные сны и извращаютъ правдивые; отсюда, по мнѣнію самыхъ серьезныхъ писателей [42]), явилось исключеніе этой зелени изъ пищи пиѳагорейцевъ. Діоскоридъ, какъ врачъ, одобряетъ эту мѣру, а Плутархъ по той же причинѣ запрещаетъ употребленіе осьминоговъ [43]).

Положеніе тѣла во время сна точно такъ же не было безразлично. Не слѣдовало ложиться на спину или на правый бокъ, потому-что въ этомъ положеніи придавлены внутренности, въ особенности печень, зеркало внѣшнихъ образовъ [44]).

Равнымъ образомъ общественное мнѣніе приписывало временамъ года особое вліяніе на сновидѣнія. И безъ новой теоріи вліяніе это могло объясняться измѣненіемъ образа жизни, который влечетъ за собою перемѣна временъ года; таково было и мнѣніе Аристотеля, но обыкновенно предпочитали болѣе сложныя объясненія. Такъ, напримѣръ, утверждали, что весна сообщаетъ образамъ ясность, потому-что она представляетъ собою какъ бы утро года и открываетъ внѣшнимъ вліяніямъ доступъ къ человѣку; тогда какъ осень съ сопровождающими ее болѣзнями и закрытіемъ поръ

считалась неблагопріятнымъ временемъ года. „Какъ между тѣломъ и душой существуетъ непремѣнная симпатія, такъ вслѣдствіе сгущенія животныхъ душъ прорицательное зрѣніе неизбѣжно теряетъ ясность подобно потускнѣвшему зеркалу. Раждающіеся въ мозгу образы не заключаютъ въ себѣ ничего яснаго, знаменательнаго, если душа сгущена, затемнена и подавлена [45])". Демокритъ. оспариваемый авторомъ этого набора словъ, оправдываетъ народный предразсудокъ своей теоріей образовъ. По его мнѣнію, сны—неосязаемые отпечатки предметовъ. во всѣхъ отношеніяхъ схожіе съ тѣми, которые поражаютъ наши чувства во время бодрствованія. Если эти образы не искажены, то они доставляютъ мозгу точныя впечатлѣнія предметовъ; если же они измѣнены подъ вліяніемъ атмосферическихъ явленій, что особенно часто бываетъ осенью, то доставляемыя ими понятія ложны [46]).

Разъ установленъ принципъ, на которомъ покоится онейромантика, здравый смыслъ можетъ только одобрить тѣ предосторожности, цѣль которыхъ—обезпечить правдивость и чистоту вѣщихъ образовъ. Но разумъ плохо защищался противъ грубыхъ предразсудковъ, заимствованныхъ у восточной магіи или порожденныхъ собственными инстинктами народа. Такъ, вѣрили, что нѣкоторыя внѣшнія средства, напримѣръ лавровая вѣтка на головѣ, помогали видѣть благопріятные сны [47]). Это средство рекомендовалось даже наиболѣе свѣдущими спеціалистами, каковы Антифонъ, Филохоръ, Артемонъ и Серапіонъ Аскалонскій. Здѣсь поражаетъ не фактъ самъ по себѣ, который могъ быть вѣренъ, а непослѣдовательность людей, которые, предсказывая будущее по снамъ, разсчитывали измѣнять его помощью измѣненія сновъ. Еще ступенью ниже мы находимъ амулеты, магическія формулы, которыя обладаютъ силой вызывать правдивые сны и приводить ихъ на память въ моментъ пробужденія На одномъ изъ такихъ амулетовъ начертано заклинаніе на греческомъ языкѣ: „владыкѣ мнѣнія и оракуловъ, чтобы получить отъ него правдивые ночные сны и запомнить ихъ [48])".

Нѣкоторымъ молитвамъ также приписывали силу вызывать сны. Греко-египетское средство вызыванія сновидѣ-

ній состоитъ въ томъ, что на виссонѣ изображали перепелиной кровью бога съ головою ибиса и призывали его во имя Изиды и Озириса. Магія не останавливается на этой простой дорогѣ. Она находитъ способъ ниспосылать сны тому лицу, на которое укажетъ магикъ. Въ греко-египетскихъ папирусахъ существуетъ средство нѣкоего Агаѳокла. Это—мистическія фразы, начертанныя на дощечкѣ, которую кладутъ въ пасть черной кошки. Другой «онейропомпъ» Тентирита изъ Зминиса заключается въ человѣческой фигурѣ, снабженной четырьмя крыльями; она изображена на кускѣ полотна и окружена кабалистическими словами [49]).

Подготовлять себя къ сновидѣніямъ воздержаніемъ или постомъ, молитвой или волшебствомъ—значитъ опережать откровеніе, производить опытъ, а не наблюдать. Оставалось только привести въ систему эти пріемы и окружить ихъ священными церемоніями, чтобы получилось *усыпленіе, инкубація* (ἐγκοίμησις—ἔγκλισις—ἐγκατάκλισις). Послѣднее тѣмъ отличается отъ обыкновенной онейроскопіи, что предполагаетъ со стороны вопрошающаго преднамѣренность, подготовительный актъ. Хотя этотъ способъ подавалъ поводъ къ критикѣ, подвергая божественному дѣйствію заранѣе настроенные умы, за то онъ значительно облегчалъ трудъ истолкователя. Въ такомъ случаѣ сновидѣніе являлось прямымъ отвѣтомъ на опредѣленный вопросъ, отвѣтомъ, исходящимъ отъ божества, характеръ котораго, привычки и языкъ были хорошо извѣстны. Вопрошающій могъ даже обойтись безъ толкователя, заранѣе условившись съ божествомъ относительно ожидаемыхъ отъ него условныхъ знаменій. «Одинъ больной, говоритъ Артемидоръ, условился съ Сераписомъ, что въ знакъ выздоровленія божество пожметъ ему во снѣ правую руку; въ противномъ случаѣ лѣвую [50])». Сераписъ хитро поступилъ съ вопрошающимъ, заставивши Цербера пожать ему правую руку; когда больной умеръ, всѣ убѣдились, что богъ остался вѣренъ условію, потому-что дѣйствіе пса преисподней могло быть по своему значенію только противоположнымъ такому же дѣйствію бога-исцѣлителя.

Обыкновенно инкубація происходила въ храмахъ, гдѣ этимъ обычаемъ созданъ былъ даже оракулъ. Для устано-

вленія онейромантическихъ оракуловъ Грекамъ оставалось только послѣдовать примѣру Египтянъ и Халдеевъ [51]). Въ этомъ случаѣ Греки повидимому довольствовались подражаніемъ, чѣмъ объясняется сравнительно позднее появленіе этого рода оракуловъ. Мы будемъ имѣть случай познакомиться съ онейромантикой по оракуламъ Діониса, Плутона, Асклепія, Сераписа, Пана, Пазифаи, Гемиѳеи, Амфилоха, Амфіарая и вообще по героическимъ оракуламъ. Усыпленіе на гробницахъ, придуманное съ цѣлью видѣть во снѣ души покойниковъ, было первой и послѣдней формой некромантіи, которую впрочемъ мы находимъ въ основаніи инкубаціи, практикуемой героическими оракулами. Достаточно было замѣнить Сновидѣнія, сыновъ Земли и Сна, тѣнями усопшихъ, чтобы получить смягченный видъ некромантическаго гаданія.

Было бы несвоевременно останавливаться здѣсь на отношеніяхъ, которыя далеко не уничтожаютъ разницы между онейромантикой въ собственномъ смыслѣ и мрачными обрядами некромантіи. Каковъ бы ни былъ способъ вызыванія сновидѣній, но въ большинствѣ случаевъ наблюденіе доставляетъ только символы, знаменія, которыя необходимо подвергнуть методическому толкованію. Но здѣсь начинается уже роль *онейрокритики*.

§ II.—Онейрокритика.

Всеобщее признаніе онейрокритики: отношеніе ея къ тератоскопіи.—Начала онейрокритики.—Толкованіе сновидѣній у Гомера: сны правдивые и обманчивые.—Неправильная выработка онейрокритики.—Таблицы или ключи сновидѣній.—Значеніе оракуловъ.—Вольные гадатели: Антифонтъ, Аристандръ Телмесскій, Артемидоръ изъ Далдіи и его *Onirocritica*.—Практическій характеръ Артемидорова трактата.—Различіе между грезами и вѣщими снами.—Классификація сновидѣній: *ѳеорематическія* и *аллегорическія* сновидѣнія.—Ѳеорематическіе видѣнія и слухи.—Аллегоріи собственныя, чужеземныя, общія, публичныя, космическія.—Качественная классификація сновидѣній съ точки зрѣнія ихъ прямаго или обратнаго дѣйствія.—Количественная классификація сновидѣній съ точки зрѣнія силы ихъ дѣйствія. Время исполненія сновидѣній. Личный и измѣнчивый характеръ онейрокритическаго толкованія.—Сравненіе онейрокритики съ другими способами гаданія, главнымъ образомъ съ математическимъ.—Онейрокритика, спеціально прилагаемая къ медицинскому гаданію.—Средства къ отвращенію дѣйствія сновидѣній.—Уваженіе философовъ къ онейрокритикѣ.

Толкованіе сновидѣній было труднымъ искусствомъ, вмѣщавшимъ въ себѣ нѣкоторымъ образомъ все вѣдовство. Дѣйствительно, всѣ наблюденія, всѣ опыты въ остальныхъ способахъ гаданія могутъ быть воспроизведены путемъ сновидѣній. Сонъ можетъ показать вѣщихъ птицъ, летающихъ въ пространствѣ или издающихъ крики, счастливыя или зловѣщія встрѣчи, внутренности съ вѣщими знаками, клеромантическіе жребіи, говорящія тѣни, языкъ кото-

рыхъ долженъ быть толкуемъ то въ буквальномъ, то въ переносномъ смыслѣ; однимъ словомъ, онейрокритикъ [52]) обязанъ знать точно значеніе всѣхъ предсказаній, употребляемыхъ въ мантикѣ, для того, чтобы согласно своему методу истолковать образы сновидѣній. Въ особенности онъ долженъ быть подготовленъ постигать смыслъ чудесъ, совершенно противорѣчащихъ законамъ природы или даже здравому смыслу. Чудеса, рѣдкія въ мірѣ дѣйствительности, составляютъ обычную основу почти всѣхъ сновидѣній. Итакъ, пониманіе онейроскопическихъ видѣній требуетъ глубокаго знанія чудесныхъ знаменій, и нѣтъ лучшаго тератоскопа, какъ хорошій онейрокритикъ [53]). Поэтому Артемидоръ, авторъ трактата по этому вопросу, очень высокаго мнѣнія о преподаваемомъ имъ искусствѣ. Онъ говоритъ о немъ съ уваженіемъ и даже съ умиленіемъ. Съ знаніемъ онейрокритикъ долженъ соединять также скромность и самыя возвышенныя качества сердца, если онъ дѣйствительно желаетъ быть врачемъ души, а иногда и тѣла, совѣтникомъ людей озабоченныхъ, повѣреннымъ завѣтныхъ думъ.

Греки недалеко искали началъ своей онейрокритики: по ихъ мнѣнію, она была открыта или изобрѣтена Промееемъ [54]) или Амфиктіономъ [55]), или Аміфараемъ [56]); вопросъ о заимствованіи ея цѣликомъ изъ Египта или съ Востока даже не приходилъ имъ въ голову. Впрочемъ Греки чувствовали, что въ этомъ дѣлѣ они могутъ многому научиться у своихъ сосѣдей, и что не Греція была страною наиболѣе искусныхъ снотолкователей. Они охотно признавали исключительное значеніе карійскихъ гадателей изъ Телмеса, «очень религіознаго» города, представлявшагося, какъ бы обширнымъ оракуломъ [57]), или Галеотовъ изъ Гиблы въ Сициліи [58]). Но ихъ легкое остроуміе производило Телмесцевъ и Галеотовъ отъ двухъ сыновей греческаго Аполлона, а двухъ героевъ эпонимовъ выводило изъ Додоны [59]). Это удобное объясненіе избавляло Грековъ отъ непріятныхъ для нихъ розыскиваній. Вообще комики гораздо больше историковъ занимались Телмесомъ [60]).

Въ героическомъ обществѣ онейрокритика является уже въ видѣ спеціальнаго знанія. Многочисленныя преданія сви-

дѣтельствуютъ повидимому о томъ, что въ началѣ извѣстные Гомеру додонскіе и дельфійскіе оракулы пользовались онейроромантическимъ усыпленіемъ. Гомеровскія поэмы содержатъ въ себѣ болѣе точныя указанія. Троянскіе герои считаютъ въ своихъ рядахъ двухъ сыновей старца Евридама, толкователя сновъ (ὀνειροπόλος)[61], а грамматики находили въ семьѣ Пріама по крайней мѣрѣ двухъ представителей онейромантики, Эсака и Ойнону.

У поэта не выводится спеціальный толкователь сновидѣній, потому что для для пониманія тѣхъ сновъ, которые боги посылаютъ героямъ, не требовалось особенной проницательности. Въ *Иліадѣ* имѣется только два знаменательныхъ или *миѳическихъ* сновидѣнія, которыя передаютъ небесныя порученія на обыкновенномъ языкѣ и потому не нуждаются въ толкованіи. Нельзя сказать того же объ *Одиссеѣ*, въ которой символическія сновидѣнія являются наряду съ говорящими видѣніями. Но и здѣсь символизмъ еще очень прозраченъ. Когда Пенелопа видитъ во снѣ подлѣ себя мужа «точно такимъ, какимъ онъ отправился въ Иліонъ»[62]), то ей безъ всякой аллегоріи представляется будущее, и это откровеніе не заронило бы въ ея душу ни малѣйшаго сомнѣнія, если бы она считала его обѣщаніемъ, а не простымъ воспоминаніемъ. Сонъ, который она сообщаетъ Одиссею, аллегориченъ, но видѣніе объясняетъ его на человѣческомъ языкѣ; поэтому Пенелопѣ оставалось только рѣшить, правдивый это сонъ или обманчивый.

Дѣйствительно, Гомеръ различаетъ обманчивые и правдивые сны не смотря на то, что всѣ сны по его мнѣнію ниспосылаются богами. Обитателей Олимпа Гомеръ надѣляетъ не болѣе строгой нравственностью, чѣмъ своихъ героевъ. Восхищаясь продѣлками Одиссея, онъ не находитъ ничего предосудительнаго и въ томъ, что Зевсъ посылаетъ Агамемнону «божественный сонъ», чтобы подвинуть его на несчастную для Грековъ битву. Къ числу божескихъ привилегій принадлежитъ и право лгать подобно простымъ смертнымъ. Поэтому герои относятся иногда недовѣрчиво къ вѣдовству и невсегда раскаеваются въ невниманіи къ небес-

вымъ предостереженіямъ [63]). Онейрокритика того времени не додумалась еще до того, чтобы обманчивые сны приписывать природѣ или злымъ геніямъ и спасти такимъ образомъ правдивость боговъ.

Гомеръ устами Пенелопы знакомитъ насъ съ своей теоріей сновидѣній. Объясненіе нѣкоторыхъ сновъ невозможно, толкованіе другихъ затруднительно, и вообще не всѣ сны сбываются. «Сны вырываются изъ двухъ дверей: одна роговая, другая слоновой кости; сновидѣнія, проникающія черезъ нѣжныя костяныя пластинки, обманчивы и суетны, тѣ же, которыя выходятъ изъ полированнаго рога, вѣщаютъ истину» [64]).

Трудно доискаться того символическаго смысла, какой приписывалъ поэтъ рогу и слоновой кости, но всѣ объясненія комментаторовъ доказываютъ, что онъ дѣлаетъ оговорку относительно достовѣрности сновидѣній, желая подвергнуть ихъ такимъ образомъ раціональной критикѣ [65]).

Эта критика образовалась по всей вѣроятности путемъ заимствованій изъ египетскихъ и восточныхъ преданій. Офиціальное вѣдомство не прибѣгало къ онейрокритикѣ; только въ Спартѣ эфоры искали вѣщихъ сновъ въ храмѣ Ино. Оракулы, занимавшіеся инкубаціей, хранили для этихъ случаевъ особые способы толкованія Всѣ философы занимались гаданіемъ по сновидѣніямъ и почти единогласно признавали за нимъ дѣйствительное значеніе; но они не выходили изъ области общихъ вопросовъ, не создали и не выработали правилъ практическаго толкованія. Онейрокритика вырабатывалась случайно, на улицахъ, гдѣ гадатели за два обола готовы были служить вопрошающимъ. Эти ремесленники, встрѣчавшіеся въ Аѳинахъ подлѣ храма Вакха [66]), пользовались таблицами (πινάκια ὀνειροκριτικά—πίνακες ἀγυρτικοί) [67]) или руководствами (τέχναι ὀνειροκριτικαί) [68],) напоминающими наши *Ключи къ сновидѣніямъ* и лежавшіе тогда въ основѣ народнаго преданія. Современники Сократа могли находить между этими гадальщиками и потомка великаго Аристида, доведеннаго нуждой до этого ремесла [69]), печальный примѣръ, который едвали могъ побуждать государственныхъ

людей подражать безкорыстію Справедливаго. Рядомъ съ нимъ встрѣчается Θразиллъ, кліентъ Исократа, зарабатывавшій себѣ пропитаніе книгами, полученными въ наслѣдство отъ учителя Полемайнета [70]).

Религіозныя власти не порицали, но и не поддерживали искусства этихъ гадателей; оно было дѣломъ свободной вѣры. Кто не довѣрялъ проницательности простыхъ онейрокритиковъ, могъ обращаться къ послѣдней инстанціи, къ вдохновеннымъ оракуламъ, которые отыскивали рѣшеніе задачъ не путемъ толкованія, а чрезъ непосредственное откровеніе, въ силу своего общепризнаннаго могущества. Такъ, Филиппъ Македонскій послалъ Хайрона изъ Мегалополя въ Дельфы, чтобы вопросить божество о сновидѣніи, которое ему различно толковали гадатели, между прочимъ и Аристандръ Телмессвій [71]). Точно также вопрошающій Сераписа проситъ бога ниспослать ему во снѣ объясненіе сновидѣнія, котораго не могли истолковать александрійскіе онейрокритики [71]). И такъ, свободные гадатели, надъ ними, какъ бы верховная власть, вдохновенные оракулы, рядомъ съ ними оракулы при помощи усыпленія совершенно удовлетворяли потребностямъ онейромантическаго гаданія въ Греціи.

Но толкованіе сновидѣній такъ живо интересовало общество, въ средѣ котораго не находило скептиковъ, что не могло остаться въ кружкѣ гадателей по профессіи. Самые значительные изъ нихъ составляли трактаты или руководства, въ которыхъ должны были излагаться если не теоріи, то по крайней мѣрѣ классификаціи сновидѣній; такимъ образомъ получился рядъ трудовъ, придававшихъ онейрокритикѣ видъ правильной науки. Уже великій Гиппократъ отдѣлилъ тѣ сновидѣнія, которыя устанавливаютъ медицинское предсказаніе, и предоставилъ собственно вѣдовству все то, что можетъ быть разсматриваемо какъ результатъ органическаго разстройства или указаніе на него. Онъ упрощаетъ такимъ образомъ трудъ учителей вѣдовства, конечно еслибы они пожелали сообразоваться съ его теоріями. Количество составителей способовъ онейрокритики очень значительно [72]); среди нихъ, рядомъ съ практиками, мы находимъ ученыхъ,

какъ Филохоръ, и философовъ, какъ Хризиппъ и Антипатръ. Находясь подъ покровительствомъ столь уважаемыхъ личностей, онейрокритика подчинила себѣ наименѣе легковѣрные умы. Когда Діонъ Кассій задумалъ писать свою *Римскую исторію* подъ вліяніемъ сновидѣнія [73]), онъ могъ сослаться на примѣръ Плинія Натуралиста [74]) и на вѣру Галіена [75]). Самымъ обычнымъ вступленіемъ у реториковъ, одинъ изъ которыхъ и предлагаетъ образчикъ его [76]), служило заявленіе, что они пишутъ по внушенію сновидѣнія.

Намъ неизвѣстны успѣхи онейрокритики со времени гадателя Антифонта, современника Сократа, который всегда пользовался авторитетомъ въ этомъ дѣлѣ, до врача Герофила, жившаго при Птолемеѣ Сотерѣ Герофилъ различаетъ три рода сновидѣній: одни ниспосылаются богами (θεόπνευστοι), другіе родятся въ самой душѣ (φυσικοί) и, по ученію Аристотеля, также могутъ заключать въ себѣ пророческій элементъ, и наконецъ смѣшанные сны (συγκραματικοί), которые являются извнѣ, но которые вызваны извѣстнымъ желаніемъ или душевнымъ настроеніемъ, каковы напримѣръ эротическія грезы [77]).

Это подраздѣленіе, нѣсколько измѣненное, мы находимъ также въ сводѣ правилъ Артемидора изъ Далдіи, котораго за его даръ гадателя сравнивали даже съ знаменитымъ Аристандромъ Телмесскимъ [78]). Дѣйствуя по внушенію Аполлона и по настоянію своего покровителя Кассія Максима [79]), Артемидоръ заботился о возможно большей точности книги, которая назначалась для обученія его сына и въ назиданіе потомству. Онъ самъ собралъ всѣ извѣстныя указанія и преданія; онъ изъѣздилъ Азію, Грецію и Италію, вопрошая какъ самыхъ знаменитыхъ оракуловъ, такъ и шарлатановъ; результатомъ всѣхъ этихъ изслѣдованій, а также и личнаго его знанія, являются пять книгъ его *Онейрокритикъ*.

Методичность Артемидора уступаетъ его добросовѣстности Размѣстивши въ извѣстномъ порядкѣ различные предметы сновидѣній, онъ посвящаетъ третью свою книгу дополненію нѣкоторыхъ подробностей первыхъ своихъ указаній; затѣмъ онъ возвращается къ своему труду въ другомъ

сочиненія и заканчиваетъ его сборникомъ примѣровъ, т. е. сновидѣній, толкованіе которыхъ было оправдано событіями.

Все его обученіе цѣликомъ основано на фактическихъ доказательствахъ. Онъ никогда не старается установить *a priori* неизбѣжную связь между знаменіемъ и знаменуемымъ имъ событіемъ; для него достаточно, если связь констатирована эмпирически, и никакая теорія не заставила бы его отступить, если бы событія совершались иначе. Онъ учитъ сына, что гадатель обязанъ давать вопрошающему раціональныя объясненія, давать ихъ не торопясь, и притомъ такія, которыя доставлены опытомъ. «Мы знаемъ, говоритъ онъ, что событія имѣютъ свою причину, потому-что они совершаются вездѣ одинаково; но мы не можемъ объяснить причины, по которой они совершаются именно такимъ образомъ. Поэтому мы полагаемъ, что событіе должно быть открываемо путемъ опыта и нашихъ собственныхъ соображеній, смотря по способностямъ каждаго [80])».

Итакъ, Артемидоръ стоитъ внѣ философскихъ теорій и при помощи классификаціи и опредѣленій старается направить сужденіе снотолкователя.

Прежде всего слѣдуетъ различать грезы (ἐνύπνια—*insomnia*), которыя не заключаютъ въ себѣ никакого откровенія, отъ сновидѣній въ собственномъ смыслѣ (ὄνειροι—*somnia*), которыя одни только имѣютъ значеніе для вѣдовства [81]). Послѣ Гомера не говорится уже болѣе объ обманчивыхъ или правдивыхъ снахъ, изъ которыхъ одни выходятъ изъ дверей изъ слоновой кости, а другіе изъ роговой; всѣ сновидѣнія сверхъестественны, а потому и не могутъ быть различаемы. Труды философовъ и опыты врачей давно уничтожили эту нарождающуюся систему, которая совершенно игнорировала человѣческую дѣятельность и сомнѣвалась даже въ искренности боговъ. Было рѣшено, что собственно говоря не существуетъ ложныхъ сновидѣній, такъ какъ всѣ они зависятъ отъ какой-нибудь причины, воспроизводимой ими съ вѣрностью. Сны, исходящіе изъ тѣла, обличаютъ обремененность или пустоту его органовъ; а сны, исходящіе изъ души,—волнующія ее желанія и тревоги [82]). Эти образы и

составляють грезы (ἐνύπνια); они указывають лишь настоящее предрасположеніе и не имѣють никакого отношенія къ будущему. Артемидоръ могъ еще отличать, какъ и дѣлали обыкновенно, настоящую грезу отъ галлюцинаціи, или полугрезы (φάντασμα—*visum*) [83]); послѣднее явленіе изучалось многими онейрокритиками, между прочимъ Артемономъ Милетскимъ и Фебомъ Антіохійскимъ [84]). Но Артемидоръ считаетъ слишкомъ мелочными различія, которыя эти авторы пытались установить между естественной галлюцинаціей и сверхъестественными видѣніями. По его мнѣнію, если разница не очевидна сама по себѣ, то толкователю невозможно установить ее. Поэтому на практикѣ онъ толкуетъ кошмаръ (ἐφιάλτης) какъ сверхъестественное явленіе, тогда какъ другіе считаютъ его явленіемъ галлюцинаціи.

Эта предварительная сортировка, отдѣляющая вѣщія сновидѣнія отъ ничего незначущихъ, имѣетъ важное значеніе; между тѣмъ Артемидоръ, написавшій даже спеціальное сочиненіе объ этомъ предметѣ [85]), очень затрудняется дать точныя относящіяся сюда правила. Разумѣется, онъ предоставляетъ ихъ остроумію онейрокритика, который прежде всего долженъ потребовать отъ вопрошающаго полнѣйшаго довѣрія, а потомъ уже можетъ рѣшить, что должно быть отнесено на счетъ естественныхъ вліяній, желаній и страстей. Затруднительнѣе всего тотъ случай, когда самъ вопрошающій обладаетъ онейрокритическими познаніями, такъ какъ въ такомъ случаѣ его воображеніе можетъ заимствовать у памяти для занимающаго его предмета такіе символы, которые внушатъ вѣру въ вѣщій сонъ. Такъ, напримѣръ, обыкновенный влюбленный грезитъ женщинами, и смыслъ его грезъ легко будетъ понятъ; но человѣкъ, которому доступенъ символическій языкъ «увидитъ не свою милую подругу, но лошадь или зеркало, или корабль, или море, или какой-нибудь другой предметъ, обозначающій женщину [86])». Подобная греза легко можетъ быть принята за сновидѣніе и послужить точкой отправленія для совершенно ложныхъ заключеній. Пожалуй, лучше всего узнать отъ вопрошающаго, оправдываются ли обыкновенно видимые имъ

сны; такимъ образомъ сразу получится нѣкоторая вѣроятность въ пользу или противъ вѣщаго характера сновидѣнія.

Въ концѣ концовъ не было вѣрнаго критерія для точныхъ сужденій, что хорошо знали скептики. «Если между сновидѣніями, говоритъ Цицеронъ, есть правдивыя и ложныя, то хотѣлъ бы я знать тотъ признакъ, по которому они различаются. Если же такого признака нѣтъ, то зачѣмъ слушать толкователей. Если же онъ есть, то любопытно узнать его; но, думаю, толкователи затруднились бы отвѣтить на это [86])».

Если мы отбросимъ отъ грезъ то, что произведено заботами, желаніями и нуждами, то останутся *сновидѣнія* (ὄνειροι [87]), т. е. та часть грезъ, которая относится къ вѣдовству. Человѣкъ, ведущій правильный образъ жизни, сохраняющій спокойствіе души и тѣла, не грезитъ; онъ видитъ сны и сносится такимъ образомъ съ божественной мыслью. Дѣйствительно, физическое и нравственное спокойствіе лучше всего обезпечиваетъ правдивость сновидѣній, и спокойствія этого не слѣдуетъ нарушать даже похвальными упражненіями. Артемидоръ не воспрещаетъ желать этихъ божественныхъ откровеній и испрашивать ихъ у боговъ, но онъ предлагаетъ до полученія сновидѣнія довольствоваться тихой молитвой безъ воскуреній ѳиміама, безъ жертвоприношеній и умилостивленій [88]). Тѣмъ болѣе должны быть устранены магическія формулы и понужденія, имѣющія цѣлью заранѣе указать богамъ желательныя знаменія. Подобные договоры Артемидоръ называетъ «смѣшными», потому что боги, какъ и благородные люди, не терпятъ насилія. Наконецъ, вмѣшательство магіи угрожало ниспроверженіемъ всѣхъ правилъ онейрокритики. Если магики могли ниспосылать сны, то въ такомъ случаѣ приходилось считаться не только съ природой и съ богами, но и съ третьимъ дѣятелемъ, прихотливая воля котораго не могла быть предусмотрѣна.

Предположимъ наконецъ соединеніе всѣхъ условій, въ которыхъ являются вѣщія сновидѣнія, или испрошенныя и предусмотрѣнныя (αἰτητικοί—περιμνητικοί), или самопроизвольныя, богами посланныя (θεόπεμπτοι). Употребляя слово *пос-*

посланные богами (θεόπεμπτοι), техническій терминъ, Артемидоръ не умѣетъ разрѣшить важнаго вопроса, обсуждаемаго Аристотелемъ,—является ли откровеніе душѣ извнѣ, или же оно содержится въ ней въ скрытомъ состояніи. Примѣняясь къ обычаю, говоритъ онъ, всѣ неожиданные сны называютъ θεόπεμπτοι, посланными отъ боговъ [89])». Онъ и самъ недалекъ былъ отъ мысли, что боги сообщаютъ смыслъ пророчества, а душа тѣ образы или символы, въ которые этотъ смыслъ облеченъ.

Дѣйствительно, Артемидоръ не сомнѣвается, что боги ниспосылаютъ сновидѣнія, разъ онъ допускаетъ, что люди ихъ испрашиваютъ; съ другой стороны онъ повторяетъ, что «сновидѣніе есть дѣло спящаго [90])», что «сновидѣнія являются изъ души, а не ниспосылатся извнѣ [91])», что легко доказать, сравнивая сны людей просвѣщенныхъ и невѣжественныхъ. Поэтому Артемидоръ даетъ сновидѣніямъ общее опредѣленіе, которое удобно примѣнять ко всѣмъ системамъ, и противъ котораго могутъ возражать только любители споровъ. По его мнѣнію, сновидѣніе есть «особое движеніе или способность души, которая разными способами возвѣщаетъ предстоящія блага и бѣдствія [92])». Одни изъ сновъ прямо и полно воспроизводятъ предвѣщаемое ими событіе; другіе доставляютъ только аллегорическіе символы, смыслъ которыхъ необходимо разгадать.

Итакъ, сновидѣнія укладываются въ двѣ совершенно различныя категоріи—θеорематическія (θεωρηματικά) и аллегорическія сновидѣнія (ἀλληγορικά), хотя различать ихъ па практикѣ несовсѣмъ легко.

Θеорематическія сновидѣнія бываютъ двухъ родовъ: одни изъ нихъ простыя видѣнія, живыя картины (ὅραμα—*visio*); другія говорящія видѣнія, которыя не представляютъ будущаго въ дѣйствіи, а открываютъ его посредствомъ слова. Это—словесное пророчество (χρηματισμός—*oraculum*). Артемидоръ довольно темно указываетъ на эту классификацію, которая гораздо яснѣе изложена у Макроба. Его безъ сомнѣнія затрудняетъ то обстоятельство, что говорящія видѣнія пользуются нерѣдко аллегорическимъ языкомъ или прибѣгаютъ

къ кледономантическимъ намекамъ, или къ цитатамъ, напоминающимъ поэтическіе жребіи [93]), такъ что къ этимъ видѣніямъ необходимо примѣнять экзегетику въ такой же степени, какъ и къ аллегорическимъ сновидѣніямъ.

Впрочемъ, послѣднія ничѣмъ существеннымъ не отличаются отъ ѳеорематическихъ сновидѣній. Артемидоръ указываетъ одно только различіе между ними, которое проявляется лишь современемъ и не можетъ поэтому служить основаніемъ для предсказанія, а именно, что ѳеорематическіе сны исполняются немедленно, «тогда какъ дѣйствіе другихъ наступаетъ лишь нѣкоторое время спустя. Существуетъ единственный случай, не подлежащій сомнѣнію, когда сонъ не можетъ осуществиться въ той формѣ, въ какой онъ явился.

И такъ, и въ этомъ случаѣ все зависитъ отъ проницательности онейрокритика, отъ его опытности и вѣрности свѣдѣній, собранныхъ имъ о характерѣ вопрошающаго, о его привычкахъ, прошедшей жизни, надеждахъ на будущее.

Аллегорическія сновидѣнія, къ которымъ только и относится названіе *сновидѣній* (ὄνειροι) въ тѣсномъ значеніи этого слова, также подраздѣляются, но не по своей природѣ, а по предмету сновидѣнія, на пять разрядовъ [94]).

1° Предметомъ сна можетъ быть самъ сновидецъ (*Ιδία propria)*, и тогда послѣдствія сновидѣнія относятся къ нему, если только видѣнное во снѣ исходитъ не отъ него. Если дѣйствіе совершается только около его личности, то, смотря по участвующимъ членамъ тѣла, дѣйствіе сновидѣнія относится къ семейству сновидца, къ его рабамъ или друзьямъ. Такъ, «голова знаменуетъ отца; нога—раба; правая рука—мать, сына, друга или брата; лѣвая рука—супругу, мать, любовницу, дочь или сестру; половые члены—родителей, жену и дѣтей. Такимъ же образомъ долженъ быть объясненъ каждый видѣнный во снѣ предметъ, въ томъ числѣ мебель и одежда». Этотъ символизмъ напоминаетъ астрологическую «мелоѳесію» и оправдывается столь же убѣдительными доводами.

2°—3° Сны, относящіеся къ постороннему, но знакомому сновидцу лицу, называются посторонними (ἀλλότρια, *aliena*); относящіеся же къ кому бы то ни было, называются общими (κοινά, *communia*). Въ обоихъ случаяхъ, если сновидецъ играетъ во снѣ роль цѣли или агента, послѣдствія сна относятся къ нему; въ противномъ случаѣ къ остальнымъ дѣйствующимъ лицамъ. Послѣдующія событія доказывали, что дѣйствіе сновидѣнія бываетъ *прямое*, т. е. согласное съ обѣщаніями или угрозами сна, если дѣйствующими лицами бываютъ друзья, и *обратное* въ противномъ случаѣ.

4°—5° Если во снѣ являются предметы, относящіеся къ городу, напримѣръ ворота, стѣны, площади, гимназіи, общественныя зданія (δημόσια) или вообще природа—земля, море, свѣтила (κοσμικά), то такія сновидѣнія не слѣдуетъ принимать безъ контроля. Паніазисъ Галикарнасскій и Никостратъ Ефесскій, знатоки этого дѣла, будучи вѣроятно научены недовѣріемъ правительства, признаютъ право на такого рода сновидѣнія только за людьми, занимающими общественныя должности—за чиновниками или жрецами. У простыхъ смертныхъ эти сны доказываютъ только вредныя мечты, явившіяся вслѣдствіе обсужденія установленныхъ властей.

Опредѣливши лице или предметъ, къ которому сновидѣніе относится, остается еще оцѣнить *качество* и *количество* послѣдняго

Артемидоръ не довольствуется смутными отношеніями, отъ которыхъ его предшественники ставятъ въ зависимость опредѣленіе *качества*. Эти отношенія, число которыхъ любители классификацій доводили до двухсотъ-пятидесяти, сводятся къ шести основнымъ или элементарнымъ понятіямъ (στοιχεῖα): къ *природѣ* (φύσις), къ *закону* (νόμος), къ *привычкѣ* (ἔθος), къ профессіи или *искусству* (τέχνη), къ *имени* (ὄνομα) и ко *времени* (χρόνος) [95]. Сонъ считали благопріятнымъ или неблагопріятнымъ, смотря по тому, находился ли онъ въ согласіи или несогласіи съ этими понятіями, которыя служили критеріемъ. Но такимъ образомъ часто впадали въ ошибки. Одному горшечнику приснилось,

что онъ билъ родную мать; повидимому, онъ грѣшилъ противъ закона, а между тѣмъ онъ разбогатѣлъ вслѣдствіе того, что билъ и валялъ нашу общую мать—землю. Законовѣдъ Аристидъ носилъ обыкновенно бѣлую одежду; во время болѣзни онъ увидѣлъ себя во снѣ точно такъ же одѣтымъ. Сонъ согласовался повидимому съ его привычкой и поэтому казался благопріятнымъ; между тѣмъ Аристидъ умеръ, потому что помимо его личной привычки существовало обыкновеніе покрывать покойниковъ бѣлой пеленой.

Эти примѣры показываютъ только трудность примѣненія этого способа гаданія, а вовсе не его несостоятельность. Артемидоръ, повидимому презиравшій этотъ методъ, тѣмъ не менѣе ежеминутно имъ пользуется. У него то и дѣло встрѣчается толкованіе, измѣняющееся смотря по мѣстнымъ обычаямъ, по личнымъ привычкамъ, по профессіи или цѣликомъ основанное на смыслѣ словъ или *именъ* и на счастливыхъ или зловѣщихъ свойствахъ ихъ. Онъ доказываетъ, что за немногими исключеніями сны, согласные съ мѣстными нравами, благопріятны, а напоминающіе иноземные обычаи—зловѣщи [96]. Такъ напримѣръ, видѣть себя во снѣ съ бритой головой считается зловѣщимъ предзнаменованіемъ, но это же самое предсказаніе благопріятно для жрецовъ Изиды и для гаеровъ, которые брѣются такимъ образомъ [97]. Точно также, если врачъ говоритъ во снѣ о медицинѣ, дѣйствіе сна относится къ его собесѣднику; оно относилось бы къ врачу, еслибы бесѣда велась о юридическихъ вопросахъ [98].

Во всякомъ случаѣ превозносимая Артемидоромъ система не допускаетъ какого-либо прочнаго критерія помимо самого сновидѣнія и стремится только опредѣлить отношеніе между качествомъ сновидѣнія и его послѣдствіями. Отношеніе это двоякое: прямое и обратное. [99]. Сонъ можетъ быть благопріятнымъ или неблагопріятнымъ по своей формѣ (κατά τό ἐντός) и по своимъ послѣдствіямъ (κατά τό ἐκτός); но онъ можетъ быть также благопріятнымъ по формѣ и роковымъ по послѣдствіямъ или наоборотъ. Дѣло гадателя опредѣлить характеръ сновидѣнія, смотря по состоянію, привычкамъ, занятію или возрасту

вопрошающаго [100]). Человѣкъ видитъ себя во снѣ обезглавленнымъ: если онъ имѣетъ родителей или сыновей, которыхъ можетъ потерять, то это дурное предзнаменованіе; если же онъ подлежитъ смертной казни, приговоръ будетъ отмѣненъ изъ-за воображаемой казни, такъ какъ нельзя быть обезглавленнымъ дважды [101]). Видѣть себя на крестѣ кажется съ перваго взгляда зловѣщимъ прдсказаніемъ; но если сновидецъ готовится къ мореплаванію, то это означаетъ, что онъ счастливо переправится на деревянномъ суднѣ; если онъ бѣденъ, значитъ поднимется надъ своимъ сословіемъ; если рабъ, то получитъ свободу, символомъ которой очень часто является смерть [102]).

Онейрокритикъ не долженъ забывать также, что сложный сонъ можетъ быть счастливымъ и зловѣщимъ въ одно и то же время [103].

Подобныя правила дѣлаютъ совершенно невозможнымъ опроверженіе теоріи.

Оцѣнка сновидѣній съ точки зрѣнія *количества* также весьма важна, потому что многіе могутъ измѣрять силу послѣдствій сновидѣнія яркостью или количествомъ его образовъ. И въ этомъ случаѣ связь между знаменіемъ и возвѣщаемымъ событіемъ можетъ быть то прямой, то обратной. Должно замѣтить, что въ нѣкоторыхъ сновидѣніяхъ множество предметовъ обозначается множествомъ знаковъ (πολλὰ διὰ πολλῶν); если знаки совершенно просты, то и обозначаемые ими предметы незначительны (ὀλίγα δι' ὀλίγων); другія напротивъ, заключаютъ множество предсказаній въ небольшомъ числѣ знаковъ (πολλὰ δι' ὀλίγων) или же содержатъ въ себѣ очень сложныя событія, знаменующія незначительные предметы (ὀλίγα διὰ πολλῶν). Такъ, однажды человѣку снилось, что онъ потерялъ имя; предсказаніе повидимому ничтожное; между тѣмъ человѣкъ этотъ потерялъ сына и состояніе, былъ осужденъ по всѣмъ инстанціямъ, изгнанъ и наконецъ повѣсился, вступивъ такимъ образомъ въ число тѣхъ, имена которыхъ не произносятся даже на похоронныхъ пиршествахъ. Другой, напротивъ, видѣлъ очень сложный сонъ съ разными чудесными приключеніями, но сонъ означалъ только, что сновидецъ сломаетъ себѣ ногу.

Впрочемъ въ этомъ дѣлѣ онейрокритикъ не можетъ дать точныхъ правилъ. Здѣсь, какъ и всегда, рѣшеніе зависѣла главнымъ образомъ отъ свѣдѣній, какія были собраны о личности сновидца. Сила предсказаній нерѣдко измѣряется значеніемъ того лица, къ которому они относятся. Съ этой точки зрѣнія Артемидоръ вполнѣ раздѣляетъ изреченіе Каллимаха:

«Потому-что малымъ людямъ боги ниспосылаютъ малые дары [104])».

Гадатель долженъ только избѣгать часто встрѣчающейся ошибки въ опредѣленіи отношенія количества. Ему необходимо знать, имѣетъ ли онъ дѣло съ простымъ сновидѣніемъ, всѣ подробности котораго направлены къ одному предсказанію, или съ сложнымъ (σύνϑετος), въ которомъ соединено нѣсколько предсказаній, почему различныя части сновидѣнія должны быть толкуемы отдѣльно [105]).

Кромѣ классификаціи сновидѣнія, кромѣ анализа его и соотвѣтствующаго толкованія, оставалось еще выяснить очень важный для практической жизни вопросъ: необходимо опредѣлить срокъ осуществленія предсказанія; безъ этого вся жизнь можетъ проходить въ ожиданіи исполненія сна. И эта задача столь же трудна, какъ и предыдущія, потому-что и здѣсь не существуетъ опредѣленнаго критерія. Впрочемъ, нѣкоторыя указанія можно найти въ самомъ сновидѣніи. Если послѣднее признано *ѳеорематическимъ*, то исполненіе его наступитъ немедленно; если оно *аллегорическое*, то необходимо изслѣдовать свойства даваемыхъ имъ символовъ [106]). «Если тебя спросятъ, черезъ сколько времени осуществляются сновидѣнія, отвѣчай, что все, совершающееся въ дѣйствительности въ опредѣленные сроки, требуетъ такого же срока для своего осуществленія и будучи видѣно во снѣ; таковы, напримѣръ, игры, панегиріи, архонты, стратеги и т. п; все то, что въ дѣйствительности совершается въ неодинаковые и неопредѣленные промежутки времени, осуществляется въ неопредѣленный срокъ. Предметы, которыми пользуются одинъ разъ въ день, проявляютъ дѣйствіе

въ теченіи нѣсколькихъ дней; а тѣ, которыми пользуются дольше и чаще заставляютъ ожидать исполненія еще дольше. Удаленные отъ насъ предметы, какъ напримѣръ все, находящееся на небѣ, доходитъ позже вслѣдствіе разстоянія [107])». Очевидно, эти эмпирическія правила мало помогали. Когда во снѣ являются животныя, то можно получить болѣе точное опредѣленіе времени, потому-что «животныя проявляютъ свое дѣйствіе черезъ столько времени, сколько требуется для ихъ рожденія, т. е. для пребыванія животнаго въ утробѣ матери».

Однако въ концѣ концовъ постоянно приходилось имѣть дѣло съ догадками, которыя разрѣшалъ здравый смыслъ. «Принимай предсказанія средней силы и промежутки времени, согласные съ условіями каждаго событія или съ ожиданіемъ вопрошающихъ; потому-что странно было бы толковать человѣку, который видѣлъ сонъ и страшится за завтрешній день, о томъ, что совершится черезъ годъ».

Ясно, что во всѣхъ затруднительныхъ случаяхъ гадатель-онейрокритикъ основываетъ свои заключенія на самой личности вопрошающаго. Этотъ послѣдній до такой степени служитъ мѣриломъ, что одинъ и тотъ же сонъ не только имѣетъ различное значеніе для разныхъ лицъ, его видѣвшихъ, но иначе толкуется для одного и того же лица, если оно видѣло его въ разное время: каждый разъ измѣняются обстоятельства, въ которыхъ находится сновидецъ, а слѣдовательно измѣняется и дѣйствіе сновидѣнія. Такъ, одному торговцу духами приснилось, что онъ потерялъ носъ; онъ потерялъ состояніе и закрылъ лавку. Черезъ нѣсколько времени ему опять приснился тотъ же сонъ, но на этотъ разъ онъ относился къ нему, не какъ къ торговцу, а какъ къ человѣку. Несчастный сдѣлался жертвой клеветы, и на него стали показывать пальцами, какъ будто лице его было обезображено. Тотъ же сонъ въ третій разъ предсказалъ ему смертный приговоръ: онъ былъ казненъ [108]).

Сверхъ того впечатлѣніе, производимое сновидѣніемъ на спящаго, было такъ важно, что значительно могло измѣнять

предсказаніе. «Всѣ сны, которые возвѣщаютъ несчастіе, но не производятъ на душу сновидца тяжелаго впечатлѣнія, поведутъ или къ менѣе важнымъ, или даже къ ничтожнымъ послѣдствіямъ; то же самое относится и къ снамъ, предвѣщающимъ удачу: возвѣщаемыя блага будутъ несовершенны и гораздо менѣе значительны, если сонъ не производитъ на душу пріятнаго впечатлѣнія [109])».

Классификаціи, наблюденія, предостереженія—вотъ почти всѣ правила относительно толкованія сновидѣній, выработанныя цѣлыми вѣками опыта. Къ нимъ нужно еще прибавить онейрокритическій словарь, т. е. переводъ важнѣйшихъ символовъ, основанныхъ на ассоціаціи идей или на болѣе или менѣе естественной аналогіи, потому что, по словамъ Артемидора, «онейрокритика не что иное, какъ сближеніе сходнаго [110])». Остальное совершенно зависитъ отъ личныхъ познаній гадателя, отъ вѣрности собранныхъ справокъ и отъ правильности его сужденій.

Разнообразнѣйшими познаніями долженъ былъ обладать онейрокритикъ, чтобы оріентироваться среди странныхъ образовъ, ежедневно подвергаемыхъ его оцѣнкѣ. Онъ не только долженъ основательно знать символическій языкъ, составляющій орудіе искусства, не только долженъ быть посвященъ въ исторію и миѳологію, чтобы толковать историческія и миѳологическія напоминанія и намеки [111]), но вообще долженъ обладать всеобъемлющими познаніями въ дѣлѣ вѣдовства [112]).

Дѣйствительно, спеціальныя свойства гаданія по сновидѣніямъ, обращающія на него особенное вниманіе изслѣдователей, это, какъ мы уже сказали, стремленіе обнять всѣ отдѣлы національной мантики и пополнить ихъ присоединеніемъ *тератоскопіи*, или толкованія чудесъ. Такъ какъ необходимо знаніе всѣхъ законовъ природы для отличія чудесъ отъ естественныхъ явленій, то занятіе ѳератоскопіей предполагаетъ обширныя познанія. Тератоскопія цѣликомъ содержится въ онейрокритикѣ. Чудо составляетъ обыкновенный элементъ послѣдней; она даже идетъ дальше, пытаясь

истолковать невѣроятное, невозможное, нелѣпое; но съ другой стороны онейромантика иногда выходитъ изъ области чудеснаго, когда имѣетъ дѣло съ образами, согласными съ ихъ оригиналами въ дѣйствительности. И такъ, онейромантика представляется какъ-бы обширной энциклопедіей вѣдовства, въ которой безъ труда можно найти всѣ разсмотрѣнные нами способы гаданія.

Возьмемъ для примѣра образъ, относящійся къ области орниѳомантіи, именно появленіе птицы. Онейрокритикъ, подобно авгуру, долженъ знать то божество, съ которымъ преданіе связываетъ данный видъ птицы, потому что «всѣ животныя, посвященныя богамъ, знаменуютъ этихъ самыхъ боговъ [113])». Затѣмъ онъ долженъ изслѣдовать нравы этой птицы и дѣлать сближенія, аналогичныя съ человѣческими дѣлами, т. е. снова принять тѣ разсужденія, которыя нѣкогда послужили основаніемъ для традиціи авгуровъ. Слѣдующее наставленіе можетъ быть безразлично принято авгуромъ и толкователемъ сновидѣній. «Орелъ, сидящій на камнѣ или на очень высокомъ деревѣ, считается хорошимъ знаменіемъ для людей, готовящихся къ дѣйствію, и зловѣщимъ для тѣхъ, которые его боятся. Тихій, неторопливый полетъ орла— также доброе знаменіе, но дѣйствіе его обыкновенно наступаетъ позже [114])». Съ другой стороны сновидѣнія доставляютъ также въ большомъ количествѣ и подобія орниѳоскопическихъ чудесъ. «Сидящій на головѣ наблюдателя орелъ пророчитъ смерть, потому что все, попадающее въ когти орла, умираетъ [115])». Чудо въ дѣйствительности толковалось бы точно такимъ же способомъ и на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ. Поэтому онейрокритики нерѣдко заимствовали свои толкованія у тератоскоповъ и бывали въ свой чередъ вопрошаемы относительно чудесъ. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Артемидоръ отсылаетъ за болѣе подробными разъясненіями къ трактату Мелампа *О чудесахъ и знаменіяхъ*, «потому-что нѣтъ никакой разницы между происходящимъ въ дѣйствительности и являющимся во снѣ; то и другое имѣетъ одинаковую пророческую силу, въ чемъ мы неоднократно убѣждались на опытѣ [116])».

На основаніи этого утвержденія мы можемъ пополнить данными онейроскопіи недостатокъ нашихъ свѣдѣній о дѣйствительномъ утробогаданіи. Можетъ присниться, что разсѣкаешь животное; можно также и себя увидать во снѣ разсѣкаемымъ. Послѣдній случай и разсматриваетъ Артемидоръ. Какъ ни страненъ повидимому выбранный примѣръ, но онъ представляетъ совершенно естественное уподобленіе, потому-что въ дѣйствительныхъ жертвоприношеніяхъ животное изображаетъ того, кто его приноситъ, и ради кого вопрошаются его внутренности. Гаруспикъ можетъ разсуждать какъ онейрокритикъ, и подобно послѣднему помѣщать предсказанія въ различныхъ частяхъ, изслѣдуемыхъ скальпелемъ; при этомъ сердце и легкія животнаго будутъ изображать супругу вопрошающаго; печень—сына и хлопоты; желчный пузырь—деньги и женщинъ; селезенка—удовольствія; кишки—дѣтей и ростовщиковъ; почки—братьевъ и вообще родственниковъ. Быть можетъ, Артемидоръ почерпнулъ эти заключенія изъ руководства къ утробогаданію. «Если эти части находятся въ нормальномъ положеніи, то знаменуемое ими продолжится; если онѣ удвоены цѣликомъ или только въ какой-нибудь части, то изображаемое ими дѣйствіе будетъ удвоено [117]».

Онейромантика особенно тщательно изслѣдуетъ народное гаданіе по случайнымъ встрѣчамъ или символамъ (ἀπαντήσεις—σύμβολοι) [118]. Суевѣрные люди, озабоченные этимъ въ домашней жизни и въ путешествіяхъ, съ полнымъ довѣріемъ могли обращаться къ онейрокритику, какъ относительно дѣйствительныхъ происшествій, такъ и относительно вымышленныхъ, потому-что значеніе тѣхъ и другихъ одинаково. На каждой страницѣ книги Артемидора попадаются случаи символомантики. Положимъ, что какой-нибудь богобоязненный человѣкъ встрѣтилъ навьюченныхъословъ и усмотрѣлъ въ этомъ предсказаніе. Предсказаніе будетъ равносильно тому, какъ если-бы эта встрѣча приснилась ему. «Навьюченные ослы, послушные вожакамъ, но здоровые и хорошо идущіе,—благопріятное предзнаменованіе для брака или сотоварищества; относительно путешествій они обѣщаютъ полнѣйшую

безопасность, но за то отсрочки и промедленія вслѣдствіе тяжести походки ословъ [119])».

Извѣстно, что робкіе люди очень боялись ласочки. Артемидоръ объясняетъ намъ это явленіе. Ласочка представляетъ хитрую и злую женщину или процесъ, потому-что δίκη (*тяжба*) и γαλῆ (*ласочка*), будучи переведены на цифры, даютъ одинаковое число; ласочка обозначаетъ также смерть, потому-что она сокрушаетъ все, что ни попадетъ, и барыши и выгоды, такъ какъ нѣкоторые называютъ ее κερδώ (*прибыль*). Впрочемъ, можно опредѣлить эти различія съ помощью наблюденія того, приближается ли ласочка, или удаляется, дѣлаетъ ли она, или дѣлается ли съ нею что-нибудь пріятное или непріятное [120])».

Нерѣдко случалось, что люди, ищущіе сверхъестественнаго совѣта, заключали съ богами родъ условія, по которому принимали за символъ первый попавшійся на глаза предметъ. Для такихъ лицъ онейрокритика была неисчерпаемымъ источникомъ указаній.

Этотъ способъ особенно извѣстенъ по тому примѣненію которое изъ него дѣлало кледономантическое вѣдовство. Кледономантика также занимаетъ важное мѣсто въ толкованіи сновидѣній и представляется тамъ въ различныхъ видахъ. Встрѣча съ людьми, носящими имена Менона или Менекрата, заставляла воздерживаться отъ путешествія. Зенонъ, Зенофилъ, Өеодоръ подаютъ хорошую надежду больнымъ; Карпъ, Елпидофоръ и Евтихій обѣщаютъ прибыль. Съ другой стороны Өразонъ, Өразилъ, Өразимахъ побуждаютъ къ энергическому образу дѣйствій [121]). Извѣстенъ случай, ободрившій Александра передъ Тиромъ: нетерпѣливому побѣдителю, почти упавшему духомъ вслѣдствіе продолжительности осады, приснился сатиръ, пляшущій на его щитѣ. Аристандръ Телмесскій объявилъ, что не можетъ быть счастливѣе предзнаменованія, такъ какъ Сатиръ означаетъ «Тиръ твой (Σὰ Τύρος) [122]). Артемидоръ поминутно пользуется этимъ способомъ, дающимъ неожиданные результаты. Такъ, напримѣръ, изъ зелени благопріятенъ только горохъ (πίσος), потому-что онъ

означаетъ довѣріе (πίστις)[123]; козы (αἶγες) означаютъ морскія волны, потому-что эти послѣднія метафорически обозначаются тѣмъ же терминомъ[124]; орелъ (ἀετός) означаетъ текущій годъ (ἀετός)[125]. Богъ Сераписъ этимологическими тонкостями объяснилъ однажды сонъ, непонятный самымъ искуснымъ толкователямъ[126]. Только опытъ научилъ, что полученные такимъ образомъ результаты слѣдуетъ иногда провѣрять дополнительными указаніями особенно, если дѣло идетъ объ именахъ собственныхъ. Напримѣръ, законовѣду Павлу, ведшему процесъ, приснилось, что адвокатомъ его былъ Никонъ, т. е. «побѣдитель». Онъ былъ въ восторгѣ отъ предсказанія, но оказалось, что дѣйствительно существовалъ Никонъ, осужденный нѣкогда императорскимъ судомъ, и Павелъ проигралъ дѣло[127]. Иногда примѣняютъ кледономантику тамъ, гдѣ не слѣдуетъ; такъ одному больному приснился нѣкто Пизонъ, и гадатель предсказалъ ему поэтому долгую и счастливую жизнь. Но въ этомъ случаѣ имя ничего не значило, а между тѣмъ была упущена важная подробность, именно, что Пизонъ былъ разнощикомъ благовоній; по внезапной смерти сновидца убѣдились, что Пизонъ готовилъ ихъ къ погребенію вопрошающаго[128].

Говорящія сновидѣнія одновременно относятся къ кледономантикѣ и къ клеромантикѣ. Артемидоръ, какъ человѣкъ разсудительный, составилъ даже списокъ существъ, аллегорическія или неаллегорическія изреченія которыхъ заслуживаютъ вѣры[129]. Прежде всего онъ помѣщаетъ боговъ, если только они являются въ своемъ настоящемъ видѣ; затѣмъ жрецовъ и царей, добросовѣстныхъ гадателей, покойниковъ, дѣтей и старцевъ. Всѣ остальныя личности подозрительны. Кромѣ того онъ совѣтуетъ не извращать смысла клеромантическихъ оракуловъ, если они сами по себѣ достаточно ясны. Если смыслъ теменъ, то слѣдуетъ руководствоваться общимъ характеромъ поэмы, изъ которой извлеченъ оракулъ. Такъ, одной служанкѣ приснилось, что она слышитъ стихъ Еврипида. Самъ по себѣ стихъ ничего не означалъ, но онъ былъ извлеченъ изъ *Андромахи*, и несчастная служанка подобно Андромахѣ стала жертвой ревности госпожи[130].

Метеорологическое вѣдовство, главный отдѣлъ котораго составляетъ гаданіе по грозѣ, также не чуждо онейрокритики. Громы, огненные метеоры, кометы, радуга, тучи, вѣтры, землетрясенія появляются во снѣ, какъ и въ дѣйствительности. Во всякомъ случаѣ здѣсь легче было справиться онейрокритику, нежели гадателю, который вѣдаетъ дѣйствительныя явленія, такъ какъ предсказанія перваго ограничивались личностью сновидца, тогда какъ настоящая радуга или землетрясеніе не могли быть ниспосланы провидѣніемъ какъ предсказаніе одному только лицу. Не смотря на такое разграниченіе, нѣкоторыя рѣшенія онейрокритика напоминали указанія метеоролога. Увидѣть радугу справа—хорошо, слѣва—дурно. Если она одновременно справа и слѣва, то нужно принимать въ соображеніе положеніе солнца, а не зрителя. Во всякомъ случаѣ это—счастливое предзнаменованіе для людей, находящихся въ крайней бѣдности или вообще въ какомъ нибудь несчастіи, потому что радуга измѣняетъ состояніе атмосферы, а несчастные могутъ только выиграть отъ перемѣны [131]) Бываютъ однако случаи, когда приснившееся знаменіе имѣетъ значеніе, противоположное смыслу того же знаменія въ дѣйствительности. По крайней мѣрѣ Нигидій Фигулъ утверждаетъ; что «даже безвредный ударъ грома для всѣхъ непріятенъ, но если кому-нибудь приснится, что въ него ударилъ громъ, то это прекрасное предзнаменованіе, обѣщающее блестящую будущность [132]).

Къ астрологіи Артемидоръ относится съ недовѣріемъ. Онъ не желаетъ господства этой опасной соперницы онейрокритики, которая искажаетъ и даже грозитъ уничтожить всѣ остальные способы гаданія. Говоря о достойныхъ вѣры гадателяхъ, онъ различаетъ два рода астрологовъ: собственно астрологи (ἀστεροσκόποι), къ которымъ онъ питаетъ довѣріе, и «математики-генеѳліалоги», о которыхъ онъ не произноситъ окончательнаго сужденія». Спрашивается поэтому, не оказываетъ ли Артемидоръ довѣрія астрономическимъ предсказаніямъ, не отказываетъ ли въ немъ составителямъ гороскоповъ, и не называетъ ли онъ математиками-генеѳліалогами счетчиковъ, отыскивавшихъ въ собственныхъ именахъ тему рожденія.

Во всякомъ случаѣ Артемидоръ вынужденъ былъ принять основы астрологіи и сдѣлаться въ этомъ отношеніи ученикомъ своихъ противниковъ. «Если не желаютъ, говоритъ онъ, впасть въ ошибку, то необходимо разсматривать каждое свѣтило отдѣльно со стороны его цвѣта или величины, или со стороны движенія, или формы этого движенія; это было бы гораздо яснѣе при изложеніи астероскопіи. Дѣйствіе каждаго свѣтила соразмѣрно собственной энергіи послѣдняго [133]). Мы настолько подробно разсмотрѣли астрологію, что можемъ опредѣлить ея вліяніе на онейрокритику. Мы обратимъ вниманіе на одну только любопытную подробность, доказывающую, какъ далеко простиралось вліяніе астрологіи и сила ея доказательствъ. Нѣкоторые ея сторонники вздумали завладѣть міромъ сновидѣній и перенести въ него блага и бѣдствія, которыя возвѣщаются свѣтилами, но не могутъ быть перенесены ими въ дѣйствительный міръ; это напоминаетъ теологовъ, которые открываютъ въ загробной жизни исправленіе всѣхъ ошибокъ земной. Артемидоръ возстаетъ противъ этихъ ученій, стремящихся упразднить его искусство въ пользу непогрѣшимости астрологіи. «Избѣгай, говоритъ онъ сыну, тѣхъ людей, по словамъ которыхъ какъ хорошія такъ и дурныя сновидѣнія распредѣляются между людьми, смотря по ихъ рожденію. Люди эти утверждаютъ, что хотя благодѣтельныя свѣтила не могутъ причинять зла, но тѣмъ не менѣе посредствомъ сновидѣній они смущаютъ и пугаютъ смертныхъ. Но въ такомъ случаѣ сновидѣнія не имѣли бы никакого смысла, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности хорошіе и дурные сны непремѣнно влекутъ за собой извѣстныя послѣдствія, смотря по своему свойству [134]). Возраженія достойны того ученія, которое ихъ вызвало, и мы можемъ считать пренія оконченными; но нельзя не замѣтить здѣсь той безцеремонности, съ какой всемогущая астрологія обращалась съ древнѣйшими и наиболѣе чтимыми преданіями. Артемидоръ не признаетъ также астрологическаго различія между ночными и дневными сновидѣніями [135]). Онъ чувствовалъ, что, разъ ставши на эту дорогу, прійдется точно высчитывать часы, т. е. положеніе свѣтилъ надъ горизонтомъ, и что тогда искусство онейро-

критика потеряетъ свою независимость и будетъ поглощено астрологіей.

Но робко обращаясь съ началами астрологіи, онейрокритика гораздо смѣлѣе завладѣвала математическими пріемами гаданія. Онейрокритикъ подобно математику занимается вычисленіемъ буквъ, превращенныхъ въ цифры, разбираетъ ихъ отдѣльно или соединяетъ въ слова, по своему усмотрѣнію различаетъ гласныя, полугласныя и согласныя, прибавляетъ ихъ или отнимаетъ и на добытыхъ такимъ образомъ результатахъ строитъ свои догадки [136]). Дѣйствительно, «съ неблагодарными и неопредѣленными сновивѣніями нужно самому ухитряться особенно, если въ нихъ являются буквы, лишенныя внутренняго смысла, или имена, не имѣющія никакого отношенія къ остальному. Тогда необходимо то перемѣнять слоги, то измѣнять или прибавлять ихъ, а иногда даже замѣнять другими равнозначущими [137])».

Система замѣны равнозначущими (ἰσόψηφα) оказывала сильную поддержку терявшимъ вліяніе гадателямъ. Она состояла въ замѣнѣ одного слова другимъ, имѣющимъ одинаковое съ нимъ ариѳметическое значеніе. Списокъ этихъ странныхъ сближеній, придуманныхъ Артемидоромъ, былъ очень длиненъ. Можно ли догадаться, что грыжа означаетъ потерю, потому-что κήλη все равно, что ζημία; ласочка на такомъ же основаніи означаетъ процесъ; буква ρ (=100) по этой системѣ имѣетъ множество различныхъ значеній. Впрочемъ, Артемидоръ совѣтуетъ быть осторожнымъ и пользоваться замѣной только для подтвержденія сближеній, понятныхъ и помимо вычисленія [138]). Относительно же *анаграммы*, другого приложенія системы замѣны, учитель онейрокритики наивно замѣчаетъ: «Совѣтую тебѣ пользоваться ею лишь тогда, когда ты объясняешь сновидѣніе кому-нибудь другому и желаешь казаться проницательнѣе прочихъ толкователей; но никогда не прибѣгай къ анаграммѣ для самого себя, потому-что легко можешь ошибиться [139]).

Впрочемъ, онейрокритикъ употребляетъ еще болѣе оригинальные способы вычисленія. Случается иногда произнести

во снѣ названіе какого-нибудь числа или соотвѣтствующее ему слово. Эта цифра относится обыкновенно къ продолжительности жизни, но можетъ одинаково знаменовать годы, мѣсяцы или дни; она можетъ наконецъ представлять продолжительность цѣлой жизни или только остающейся. Уже одно это обстоятельство вводитъ путаницу. И дѣйствительно, если кто-нибудь на предложенный вопросъ услышитъ „нѣтъ“ (οὐ), то какъ догадаться, что эти буквы, переведенныя въ цифры и сложенныя, что даетъ 70+400, указываютъ вопрошающему количество остающихся дней жизни [140])?

Вообще онейрокритики считали цифры за годы и дѣлали всевозможныя усилія, чтобы не выйти за предѣлы вѣроятнаго, т. е чтобы не превысить ста лѣтъ—максимальную продолжительность человѣческой жизни. Обращаясь съ названіями чиселъ, они поступали слѣдующимъ образомъ: «Тѣ числа, которыя, будучи написаны всѣми буквами, даютъ въ суммѣ меньше 100, нужно писать, вычислять и принимать результатъ такъ, какъ онъ есть. Такихъ цифръ очень немного: *одинъ* (ἕν), *одна* (μία), *шесть* (ἕξ), *десять* (δέκα), *одиннадцать* (ἕνδεκα), *десятью-десять* (δεκάκι-δέκα). *Одинъ* значитъ 55, потому-что слово это пишется черезъ ἑ (=5) и черезъ ν' (=50); *одна* значитъ 51, потому-что въ этомъ словѣ есть буквы μ' (=40), ι' (=10) и α' (=1); *шесть* значитъ 65, потому что оно состоитъ изъ ἑ (5) и ξ' (=60)... По тому же способу вычисленія *десять* значитъ 30, *одиннадцать*—85 и *десятью-десять*—90 [141])». Но система измѣнятся, если полученная такимъ образомъ сумма превышаетъ 100. Тогда уже не считаютъ буквъ, но къ обозначенному цифрой количеству прибавляютъ единицы въ ариѳметической прогрессіи, начиная съ единицы до данной цифры. Такъ, число два (δύο), которое по предыдущему способу означало бы 474, «изображается 2: прибавляя цифру 1, мы скажемъ, что получилось 3. *Три*, сложенное съ 2 и съ 1, даетъ 6; точно такъ же *четыре* съ суммой предыдущихъ величинъ дастъ 10, а *пять*—15.»

Слѣдуетъ остерегаться смѣшенія этихъ двухъ способовъ, складывая по второму такія цифры, которыя по пер-

вому имѣютъ собственное значенiе; неизвѣстно, почему цифра 1 исключена изъ этого правила. Такимъ образомъ вычисляя *семь*, исключали 6 и получали 7+5+4+3+2+1=22.

Но даже и этихъ двухъ системъ оказывалось недостаточно. Первая слишкомъ сжата, а результаты второй возможны только до *тридцати*, которое даетъ 99. Поэтому понадобилась третья система, основанная на обозначенiи цифръ буквами алфавита. Для примѣра возьмемъ число *сорокъ*. Оно выражается буквой μ', двѣнадцатой буквой алфавита, слѣдовательно сорокъ равняется 12, пятьдесятъ (ν') 13 и т. д.

Но это еще не все. Эти остроумныя вычисленiя относятся только къ числамъ, выраженнымъ однимъ словомъ или одной буквой. Съ другими должно поступать иначе. «Если кто-нибудь услышитъ: «Ты проживешь двадцать шесть лѣтъ, то нужно раздѣлить эти два числа и считать *двадцать* за 20, а *шесть* за 65, какъ мы видѣли выше. Въ суммѣ получится 85».

Если, не смотря на всѣ комбинацiи, которыхъ мы разумѣется далеко не исчерпали, вычисляющiй получитъ слишкомъ крупныя величины, то онъ считаетъ цифры за мѣсяцы и дни.

Самымъ труднымъ былъ повидимому тотъ случай, когда сонъ предвѣщалъ старику слишкомъ большое число лѣтъ для прибавленiя къ прожитой жизни и недостаточное для изображенiя цѣлой его жизни. Это было предусмотрѣно. «Если семидесятилѣтнему человѣку кто-нибудь скажетъ: «Ты проживешь пятьдесятъ лѣтъ», то значитъ онъ проживетъ тринадцать лѣтъ. Объ истекшихъ годахъ не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ они превышаютъ число пятьдесятъ; съ другой стороны невозможно допустить, чтобы семидесятилѣтнiй старикъ прожилъ еще пятьдесятъ лѣтъ. И такъ, человѣкъ этотъ проживетъ тринадцать лѣтъ, потому-что буква N, изображающая пятьдесятъ, занимаетъ въ алфавитѣ тринадцатое мѣсто.

Просто изумляешься этимъ уловкамъ невозмутимой вѣры, превращающей въ доказательства самыя трудности, передъ которыми, казалось, ей нельзя было не отступить. Ничто не проливаетъ болѣе яркаго свѣта на исторію психологіи человѣчества, какъ эта непреодолимая сила предвзятыхъ идей.

Слѣдующія ниже страницы могутъ быть безъ измѣненій помѣщены въ отдѣлѣ ариѳметическаго гададвія.

Онейромантика, заключающая въ себѣ всѣ способы индуктивнаго вѣдовства, столь же полно соединяетъ въ себѣ и пріемы интуитивной мантики. Она должна истолковать тѣ явленія, которыя возбужденное воображеніе видитъ иногда наяву, но которыя особенно многозначительны и ясны во снѣ, т. е. нѣмые или говорящіе призраки покойниковъ и боговъ. Онейрокритика не чужда также способовъ внутренняго откровенія, такъ какъ во снѣ можно приписывать себѣ пророческую восторжность Притомъ же онейромантика способна возникать сама собою, потому-что человѣку можетъ сниться, что онъ видитъ сонъ или по крайней мѣрѣ, что онъ спитъ.

И такъ, гаданіе по сновидѣніямъ представляетъ настоящую энциклопедію. Оно такъ тѣсно связано съ другими отдѣлами мантики, что ежеминутно оказывается въ зависимости отъ нихъ; поэтому только съ трудомъ можно отвести ему отдѣльную область, гдѣ бы оно было вполнѣ самостоятельно. Такая область нашлась, и снотолкованіе пользовалось въ ней славой и успѣхомъ. Ни одинъ способъ гаданія не могъ лишить его довѣрія больныхъ. Іатромантика, или гаданіе въ приложеніи къ медицинѣ, занимало значительное мѣсто въ исторіи греческой религіи. Практикуемая сначала во имя древнихъ теллурическихъ божествъ, переданная затѣмъ кентавромъ Хирономъ, сыномъ Крона, олимпійскимъ богамъ, представляемая затѣмъ Асклепіемъ (Эскулапомъ), сыномъ Аполлона, соединенная для пользы людей съ египетскимъ богомъ Сераписомъ, іатромантика въ теченіи восьми вѣковъ утѣшала, питала сверхъестественныя надежды и иногда да-

же съ помощью опыта излѣчивала больныхъ, которые приходили въ ея святилища, чтобы уснуть и видѣть сны [142]). Вслѣдствіе этого іатромантика до такой степени завладѣла народной вѣрой, господство ея съ теченіемъ времени такъ укрѣпилось, что даже христіанство не могло лишить ее славы иначе, какъ подражая ея способамъ или превосходя ея чудеса [143]).

Говоря объ оракулахъ Асклепія и Сераписа, мы будемъ имѣть случай ближе познакомиться съ іатромантическимъ усыпленіемъ. Для полноты изложенія намъ остается еще отмѣтить пріемы превращенія сновидѣній въ медицинскія предписанія. Этотъ способъ представляетъ особенное приложеніе символизма, употребляемаго онейрокритической экзегетикой. Между обыкновеннымъ сновидѣніемъ и іатромантическимъ существуетъ одна только разница: послѣднее ниспосылается съ опредѣленной цѣлью богомъ-исцѣлителемъ въ мѣстѣ, назначенномъ для медицинскихъ совѣщаній, и поэтому должно заключать въ себѣ данныя для діагностики, для предсказанія или наконецъ для лѣченія. Поле изслѣдованія такимъ образомъ ограничено, и жрецъ этого искусства долженъ выбирать изъ различныхъ толкованій одного и того же символа относящееся къ предложенному вопросу [144]). Иногда богу угодно бывало давать совѣты въ совершенно понятной формѣ. Такъ, больной желудкомъ обратился за совѣтомъ къ Асклепію, и ему приснилось, что онъ вошелъ въ храмъ божества, и что послѣднее протянуло ему руку и дало съѣсть свои пальцы. Больной выздоровѣлъ, съѣвши пять финиковъ, потому-что пальмовые стручки называются «пальцами [145])». Артемидоръ утверждаетъ даже, что божественные совѣты всегда даются въ ясной формѣ, и возстаетъ противъ остроумныхъ толкователей, которые, желая показать свой умъ, клевещутъ на небесныхъ врачей. Если бы желая указать на перецъ, богъ представилъ Индійцевъ или вмѣсто айвы критскаго барана, то онъ былъ бы непонятенъ, и знаменіе показалось бы насмѣшкой надъ больнымъ. «Повелѣнія боговъ всегда просты и незагадочны; боги называютъ мазь, пластыри, пищу, напитки тѣми же име-

нами, что и мы, а если и говорятъ загадочно, то всетаки достаточно ясно. Такъ, одной женщинѣ, страдающей воспаленіемъ груди, приснилось, что ее сосалъ баранъ. Она излѣчилась припаркою изъ растенія *арноглосса* (бараній языкъ). Когда вы нападете на лѣченіе, до котораго сами дошли или о которомъ слыхали, то, присмотрѣвшись внимательнѣе, вы непремѣнно убѣдитесь, что лѣкарство заключаетъ въ себѣ вещества, не противорѣчащія медицинѣ. Такъ, подагрику Фронтону, испросившему совѣта, приснилось, что онъ прогуливался въ *предмѣстьяхъ* (προαστείου); онъ вытерся *пчелиной смазкой* (*propolis* πρόπολις), и почувствовалъ облегченіе [146]).

Артемидоръ выводитъ отсюда то заключеніе, что съ множествомъ различныхъ знаній онейрокритикъ долженъ соединять и званіе медицины. Ею занимались впрочемъ служители Эскулапа, творцы научной медицины; откровеніе у нихъ вполнѣ согласовалось съ наукой; они выводили послѣднюю изъ перваго и предлагали науку, какъ рядъ опытовъ, указанныхъ откровеніемъ.

Теперь мы можемъ опредѣлить почти безграничное вліяніе онейрокритики, которая могла похвалиться, что она древнѣйшій, удобнѣйшій, самый быстрый и самый полезный изъ всѣхъ способовъ гаданія. Намъ остается еще изслѣдовать дополнительный вопросъ, относящійся не только къ онейрокритикѣ, но къ вѣдовству вообще.

Въ сновидѣніяхъ, полученныхъ путемъ инкубаціи, боги указываютъ средства для предотвращенія тѣхъ несчастій, которыхъ можно избѣжать. Можно сказать многое о самопроизвольно ниспосылаемыхъ сновидѣніяхъ, снабженныхъ полезными указаніями, благодаря которымъ можно избѣжать грозящихъ ударовъ судьбы. [147]). Но что было дѣлать въ виду сна, преисполненнаго страшныхъ угрозъ и лишеннаго совѣтовъ? Неужели оставалось только покориться и ждать? Стоикъ такъ и поступилъ бы, но обыкновенные невѣжественные вопрошатели требовали отъ мантики не однихъ только фаталистическихъ соболѣзнованій. Знаніе будущаго было бы большимъ несча-

стіемъ, еслибы оно только омрачало жизнь безъисходнымъ отчаяніемъ. Артемидора повидимому не занималъ этотъ вопросъ. Съ свойственнымъ ему здравымъ смысломъ онъ думаетъ вѣроятно, что большая часть предсказаній условна, и что напримѣръ человѣкъ можетъ избѣжать грозящаго ему кораблекрушенія, если воздержится отъ плаванія. Но подобный совѣтъ не удовлетворилъ бы тѣхъ лицъ, которымъ извѣстны многочисленныя легенды и исторіи, составленныя съ цѣлью доказать неизбѣжность опредѣленія судьбы, такъ что, избѣгая ея ударовъ, люди тѣмъ самымъ идутъ имъ на встрѣчу. Греческая религія рано слилась съ вѣдовствомъ и приняла его подъ свою защиту; но она не съумѣла усовершенствовать это чудесное орудіе для нравственнаго господства: она не поняла, что, удовлетворяя потребности познанія будущаго, еще болѣе необходимо умѣть измѣнять это будущее. Вообще она совѣтовала принесеніе жертвъ богамъ, которые могутъ отвратить бѣдствія (ἀποτρόπαιοι) [148]; но большинство людей, предпочитаетъ неяснымъ указаніямъ точныя средства, способныя «парализовать» роковыя предсказанія [149]). Поэтому религію часто покидали ради таинственныхъ обрядовъ, ради чужеземныхъ боговъ, болѣе щедрыхъ на обѣщанія [150]). Она и сама мирилась съ этими заимствованными суевѣріями, внося въ культы наиболѣе почитаемыхъ божествъ очистительные обряды (Καθαρμοί). Но дальше она не шла и хранила глубокое молчаніе относительно другихъ занимающихъ насъ вопросовъ.

Такимъ образомъ различные способы отвращать дѣйствіе зловѣщихъ сновидѣній выработаны были помимо греческой религіи. »Древніе, по словамъ софоклова схоліаста, имѣли обыкновеніе съ самаго утра сообщать солнцу зловѣщія сновидѣнія, чтобы оно, какъ противоположное ночи, принесло и противоположныя сну событія [151])». И дѣйствительно, мы видимъ, что еврипидова Ифигенія повѣряетъ солнцу свой сонъ [152]). Римляне въ подобныхъ случаяхъ обращались къ Вестѣ [153]). Нѣкоторые прибѣгали къ очищеніямъ, аналогичнымъ съ *каѳармами*: они обмывались теплой или холодной водой, въ особенности морской, или ка-

чались въ грязи [154]). Плутархъ, желавшій сохранить народный культъ въ его первоначальной чистотѣ и простотѣ, возмущается этими нелѣпостями, заимствованными отъ варваровъ. «Испугаетъ васъ во снѣ какое-нибудь видѣніе..... призовите старую колдунью, которая очищаетъ людей, натирая ихъ различными снадобьями; погрузитесь въ море, проводите цѣлые дни сидя на землѣ. Вы, Еллины, изобрѣли совершенно варварскія самоистязанія... Вы усвоили себѣ погруженія въ грязь и въ илъ, празднованіе субботы; вы простираетесь на землѣ, постыдно преклоняетесь и поклоняетесь нелѣпымъ божествамъ» [155]).

Но напрасно протестовали сторонники народныхъ вѣрованій: извращенія, на которыя они жаловались, зависѣли отъ недостатковъ самой религіи; покровительствуя развитію вѣдовства, она вынуждена была доставлять средства для борьбы съ рокомъ, а между тѣмъ оставляла вѣрующихъ безоружными въ виду будущаго. Раціоналистическій умъ Грековъ слишкомъ рано завершилъ періодъ религіознаго творчества; оно осталось неполнымъ, и его поддерживали безсвязными матеріалами, заимствованными съ Востока. Кто не чувствовалъ въ себѣ достаточно энергіи, чтобы противопоставить зловѣщимъ предсказаніямъ твердость воли, свободу дѣйствія или сознаніе долга, который Гекторъ называетъ «лучшимъ гадателемъ», тотъ пытался уничтожить свои мелочные страхи посредствомъ восточныхъ очищеній. Религія въ томъ только случаѣ можетъ господствовать надъ обыкновенными умами, составляющими большинство, если она доставляетъ имъ осязательный залогъ счастья, матеріальные символы, которые, по мнѣнію этихъ людей, защищаютъ ихъ отъ внѣшнихъ искушеній и иногда даже отъ голоса ихъ собственной совѣсти.

Вся исторія вѣдовства наглядно доказываетъ, что чувство подчиняетъ себѣ разумъ, и что пріятныя иллюзіи не нуждаются въ доказательствахъ. Непрерывная слава онейромантики тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія съ этой точки зрѣнія, что этотъ родъ вѣдовства, лишенный всякой внѣшней торжественности и дѣйствительно популярный въ пол-

номъ значеніи этого слова, подлежалъ контролю опыта ежедневно и для каждаго. Безчисленныя ошибки, которыя замѣчались вѣрующими въ онейрокритикѣ въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ, не могли поколебать вѣру въ сверхъестественный характеръ сновидѣній, и во всѣ времена повторялись слѣдующія слова Аммiана Маркеллина: «вѣроятность сновидѣній была бы полна и несомнѣнна, еслибы толкователи ихъ не ошибались въ своихъ заключеніяхъ» [156]).

Только съ большою осторожностью философія затрогивала это вѣрованіе, державшееся на общемъ признаніи. Она не рѣшалась подвергать сомнѣнію факты, которыми наполнены были всѣ легенды и вся исторія [157]), или хотя бы косвенно нападать на искусство, казавшееся смѣшнымъ въ рукахъ уличныхъ гадателей, но внушавшее надежду на исцѣленіе вопрошателямъ медицинскихъ оракуловъ. Философы, напротивъ, оправдывали всеобщую вѣру остроумными теоріями, которыя ничего не доказывали, но все объясняли. Усердные защитники вѣдовства-стоики отличались какъ и всегда искусствомъ доводить разсужденія до намѣченной заранѣе цѣли. Скептицизму академиковъ, направленному противъ онейромантики, стоики противопоставляли набираемые отовсюду факты.

Впрочемъ, эти возраженія были скорѣе вопросами, устранить которые могъ одинъ вполнѣ достовѣрный фактъ, нежели доказательствами нелѣпости, которыя вынуждали бы иначе толковать самые вѣрные факты. Когда Цицеронъ бросаетъ одно за другимъ эти возраженія своему собесѣднику, играющему роль стоиковъ, всякій чувствуетъ, что онъ правъ, и что только упорство можетъ устоять противъ этихъ нападокъ здраваго смысла; но онъ не доказываетъ, что невѣроятное не можетъ быть достовѣрнымъ. Сновидѣнія съ ихъ ребяческими и часто непонятными загадками не составляютъ языка, достойнаго боговъ, которые могутъ и должны говорить яснѣе, если желаютъ дать дѣйствительно полезные совѣты. Это безспорно; но на это отвѣчали, что боги выбираютъ средства по своему усмотрѣнію, и что вообще они были бы менѣе разумны, если бы, какъ желаетъ критикъ, бесѣдовали съ бодрствующими людьми въ ясныхъ

выраженіяхъ, или же еслибы они не посылали своихъ откровеній людямъ, не вѣрящимъ въ сновидѣнія, потому-что такимъ образомъ боги посягали бы на человѣческую свободу.

Сновидѣнія, продолжаетъ критикъ, могутъ быть объяснены безъ вмѣшательства чудеснаго, и простой случай можетъ вызвать совпаденіе между сновидѣніемъ и дѣйствительностью. Допустимъ, но это положеніе не можетъ ослабить другаго, основаннаго на совершенно иныхъ началахъ. Можно даже отрицать всякое научное значеніе способовъ толкованія, не уничтожая этимъ факта откровенія посредствомъ сновидѣній. Слѣдовало только подождать, чтобы болѣе продолжительный опытъ открылъ тайну божественнаго языка. «Одному скороходу», говоритъ Цицеронъ [158]), «во время пребыванія его въ Олимпіи приснилось, что онъ превратился въ орла. Толкователь сказалъ ему: Ты одержишь побѣду, потому-что ни одна птица не можетъ сравняться съ орломъ быстротою полета «Глупецъ, сказалъ Антифонъ тому же лицу, «развѣ ты не видишь что ты побѣжденъ? Орелъ преслѣдуетъ и гонитъ другихъ птицъ и потому всегда находится позади [159])». Случай чрезвычайно интересный, но анекдотъ этотъ не только не свидѣтельствуетъ противъ онейромантики, но доказываетъ напротивъ, что она можетъ сдѣлаться опытной наукой. Исходъ состязанія долженъ былъ рѣшить, которому толкованію слѣдуетъ отдать предпочтеніе, и произвести приговоръ надъ судомъ онейрокритики.

Слова Антифона, Аристаадра Телмесскаго и многихъ другихъ писателей о сновидѣніяхъ доказываютъ, что кромѣ этихъ мелкихъ «гадателей», по мнѣнію Цицерона «глупыхъ и невѣжественныхъ [160])», существовало правильное преданіе, поддерживаемое серьезными и просвѣщенными людьми; къ нимъ слѣдуетъ отнести и служителей медицинскихъ оракуловъ. Въ лѣтописяхъ онейромантики нельзя впрочемъ отмѣтить періодовъ особенной славы или совершеннаго упадка, какъ въ другихъ отдѣлахъ вѣдовства. Этотъ способъ гаданія существовалъ постоянно, удовлетворяя ежедневнымъ нуждамъ и оставляя иногда слѣды въ исторіи, когда какое-нибудь важное событіе запечатлѣвалось въ легендарномъ снови-

дѣніи, напримѣръ, разрушеніе Трои во снѣ Гекубы, основаніе царства Кира во снѣ Манданы, паденіе царской власти въ Римѣ во снѣ Тарквинія.

Освященная такимъ образомъ преданіемъ, чтимая наукой, вошедшая въ привычки житейскаго обихода, онейромантика была обыкновенной, нормальной и какъ бы естественной формой откровенія; случайную форму ея мы будемъ изучать въ явленіяхъ покойниковъ и боговъ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Некромантическое гаданіе (*).

Тѣсная связь между онейрокритикой и некромантіей.—Гомеровская некіомантія.—Личныя вызыванія.—Вліяніе магіи и мистицизма.—Пріемы некромантіи.—Псевдо-некромантія и различные способы ея.—Интуитивная *леканомантія*.—Явленія боговъ.

Онейрокритика незамѣтно приводитъ насъ къ некромантіи, т. е. къ откровенію при помощи душъ покойниковъ [161]).

Для перехода изъ одной области въ другую достаточно, чтобы вопрошающій наяву увидѣлъ образы или услышалъ звуки, которые часто являлись ему во снѣ [162]). Между этими двумя способами вовсе не существуетъ границы, кромѣ развѣ той, которая отдѣляетъ бодрствованіе отъ сна или точнѣе галлюцинацію отъ грезъ.

Засыпающіе на гробницахъ съ цѣлью видѣть вѣщіе сны [163]) по большей части несомнѣнно видѣли того покойника, къ которому обращались. Впечатлѣніе могло быть настолько сильно, что не всегда легко разрѣшался вопросъ, бодрствующимъ ли, или спящимъ застало видѣніе вопрошателя; имѣла ли видѣнная тѣнь или услышанный голосъ объективную дѣйствительность. Мы уже знаемъ, что Греки вѣрили въ реальность видѣній, являющихся даже во снѣ; исторія и эпическія и драматическія произведенія наполнены случаями этого рода; особенно часто упоминается о покойникахъ, требующихъ путемъ сновидѣній погребенія или ме-

сти [164]). Эти призраки были или тѣнями усопшихъ, вышедшими изъ своихъ подземныхъ жилищъ, или образами, созданными по ихъ подобію, каковы, напримѣръ, гомеровскія сновидѣнія, также живущія въ нѣдрахъ земли. Съ этой точки зрѣнія онейроскопія столь же близка къ некромантіи, какъ «легкое населеніе сновидѣній» близко къ покойникамъ [165])

Если мы прибавимъ, что при инкубаціи сновидѣніе ожидается, вызывается очищеніями, жертвоприношеніями, молитвой, т. е. обрядами, сходными съ вызываніемъ духовъ, то мало по малу исчезнутъ всѣ характеристическія отличія, которыя первоначально замѣчались между этими двумя сходными способами гаданія [166]). Въ концѣ концовъ остается одно существенное различіе—это состояніе вопрошающаго, который или бодрствуетъ, или спитъ въ ожиданіи открывающихъ тѣней.

Трудно опредѣлить время, съ котораго Греки вздумали вызывать тѣни покойниковъ, не прибѣгая къ сновидѣніямъ. Знаменитая «Некіомантія» въ *Одиссеѣ* составляетъ для насъ древнѣйшій документъ въ этомъ вопросѣ, потому что не слѣдуетъ придавать никакого значенія преданіямъ новѣйшаго происхожденія, по которымъ баснословный Орфей будто бы вызвалъ Евридику, а Медея воскресила Эзона. Гомеровская рапсодія повѣствуетъ не о чистомъ и простомъ вызываніи, но о нисхожденіи въ преисподнюю, что̀ совершенно иное. Лобекъ заключаетъ даже изъ этого, что «психомантія явилась послѣ Гомера, такъ какъ еслибы этотъ способъ былъ тогда уже извѣстенъ, то поэту незачѣмъ было бы вести Одиссея въ Адъ [167])». Но это разсужденіе скорѣе остроумно, нежели убѣдительно, потому что хотя Одиссей переправляется на другой берегъ Океана и доходитъ даже до сліянія Пирифлегеѳонта и Коцита, но онъ не проникаетъ къ покойникамъ, а вызываетъ ихъ запахомъ крови.

Герой буквально исполняетъ предписанія волшебницы Кирки (Цирцеи). «Вырой», говоритъ она, «яму въ локоть во всѣхъ направленіяхъ и сдѣлай возліянія всѣмъ покойникамъ; первое должно быть изъ молока, смѣшаннаго съ ме-

домъ; второе изъ вкуснаго вина; третье изъ чистой воды; затѣмъ насыпь чистой крупичатой муки. Дай обѣщаніе тѣнямъ покойниковъ... Когда помолишься толпѣ доблестныхъ покойниковъ, обрати твои жадные взоры на теченіе потока, немедленно заколи черваго барана и овцу, повернувши ихъ къ Еребу, и ты увидишь приближающіяся души умершихъ. Прикажи тогда своимъ спутникамъ снять кожу съ жертвенныхъ животныхъ, бросить ихъ въ огонь и обратиться съ молитвой къ богамъ, въ особенности къ могущественному Гадесу (Плутону) и къ неумолимой Персефонѣ [168])». Въ этомъ отрывкѣ содержится полный обрядъ вызыванія, и поэтъ ясно указываетъ на его магическій характеръ. Дѣйствительно, некромантія возможна только при магіи; вотъ единственная причина, по которой Варронъ выводитъ ее изъ Персіи, страны Маговъ [169]).

Изслѣдуя ближе гомеровскій вымыселъ, мы находимъ существенное различіе между некромантіей, какъ ее понималъ древній поэтъ, и некромантіей позднѣйшихъ вѣковъ. Вопервыхъ, Гомеръ не допускаетъ возможности вызываній гдѣ бы то ни было или на поверхности земли, населенной живыми людьми; для этого нужно снизойти къ покойникамъ, къ дверямъ ихъ жилища. Требованіе это, будучи доведено до конца, дѣлало некромантію невозможною. Безъ поэтическихъ преувеличеній это означало, что вызываніе покойниковъ могло происходить лишь въ заброшенныхъ и мрачныхъ мѣстахъ, въ которыхъ народное вѣрованіе усматривало входъ въ адъ; дѣйствительно, мы видимъ, что отверстія ада, *Плутоніи* и *Хароніи*, сдѣлались впослѣдствіи мѣстопребываніемъ некромантическихъ оракуловъ или театромъ отдѣльныхъ вызываній

Дальнѣйшее развитіе этого толкованія состояло въ томъ, чтобы сдѣлать вызываніе тѣней возможнымъ и въ другихъ мѣстахъ. Естественнѣе всего было вызывать покойниковъ на ихъ собственныхъ могилахъ. Эта мысль предшествовала появленію героическихъ оракуловъ, которые дѣйствовали при помощи инкубаціи; но самое появленіе ихъ было обусловлено некромантическими вѣрованіями; у древнѣйшаго изъ этихъ

оракуловъ, именно Трофоніева, мы находимъ мрачные обряды вызыванія тѣней. Когда спиритуалистическія доктрины стали приписывать душамъ большую независимость отъ ихъ подземныхъ жилищъ [170]), то придумали приглашать покойниковъ для бесѣдъ, мѣсто для которыхъ они до извѣстной степени могли опредѣлять сами. Для этого вызывающій обращался къ черному барану, котораго заставлялъ ходить на заднихъ ногахъ: полагали, что баранъ ложился на томъ мѣстѣ, гдѣ должна была совершиться магическая церемонія [171]).

Авторъ *Одиссеи*, не знающій еще вызыванія, совершаемаго въ любомъ мѣстѣ, не зналъ повидимому также и личнаго вызыванія, т. е. приглашенія, обращеннаго къ одному какому-нибудь покойнику и принимаемаго этимъ однимъ. Съ цѣлью вызвать Тирезію Одиссей выводитъ изъ Ереба цѣлый рой тѣней, которыя онъ вынужденъ потомъ отгонять съ помощью жезла? И это не единичный случай: Кирка повелѣла ему сдѣлать возліянія «всѣмъ покойникамъ». Практическая некромантія не требуетъ отъ вѣрующихъ вызова всего населенія ада; какъ извѣстно, она пользовалась только единоличными вызываніями.

Наконецъ въ гомеровскомъ повѣствованіи не находимъ зачатковъ очень распространеннаго впослѣдствіи вѣрованія, будто покойники пріобрѣтаютъ въ томъ мірѣ знанія, въ которыхъ отказано людямъ при жизни, и главнымъ образомъ пророческій даръ. Тирезія только сохранялъ даръ прорицанія, полученный имъ нѣкогда отъ Зевса, или вѣрнѣе онъ вновь его получилъ, напившись крови жертвенныхъ животныхъ; всѣ прочія тѣни ничего не знаютъ о происходящемъ на землѣ и тѣмъ менѣе о будущемъ.

Еслибы Греки остались при этомъ примитивномъ вѣрованіи, то некромантія, гаданіе съ помощью покойниковъ, не могло бы смущать холодное спокойствіе тѣхъ странъ, гдѣ протекаетъ рѣка забвенія Лета. Но освобожденныя отъ тѣлесной оболочки души были смѣшаны платонизмомъ съ геніями и подобно имъ, съ ними и черезъ нихъ пріобщены ко всѣмъ тайнамъ творенія [172]). Съ тѣхъ поръ стали думать, что имъ извѣстны опредѣленія судьбы, и что

онѣ могли сообщать ихъ живущимъ. Остроумный этимологъ объяснялъ даже такимъ образомъ имя *Оркусъ*, которымъ Римляне обозначали божество смерти или мѣстопребываніе ея. По его мнѣнію Оркусъ значитъ *клятва*, какъ и греческое слово ὅρκος; отсюда будто бы слѣдовало, что души покойниковъ клялись «не помогать вопреки судьбѣ тѣмъ, которыхъ они покинули въ жизни [173])». Чтобы исполнить клятву, имъ необходимо было знать постановленія судьбы.

Обряды, способствовавшіе появленію тѣней, дѣйствовали сами по себѣ, вслѣдствіе непреодолимой силы магическихъ предписаній. Кирка въ указаніи Одиссею пріемовъ еще не доходитъ до этого грубаго ученія. Одиссей обращается къ покойникамъ не съ приказаніями, но съ молитвами и обѣщаніями. Онъ не заставляетъ, но упрашиваетъ ихъ явиться возліяніями изъ молока, вина, меду и крови. Когда у Эсхила Атосса вызываетъ Дарія, то и великаго царя приглашаютъ разнообразными возліяніями, пѣніемъ и молитвой. Изъ чувства уваженія и деликатности избѣгали одну и туже тѣнь вызывать дважды [174]).

Это дружественное соглашеніе съ покойниками болѣе соотвѣтствуетъ духу греческой религіи, нежели вѣра въ матеріальныхъ агентовъ обыкновенной магіи. Однако, чтобы тѣнь могла внезапно покинуть свое убѣжище, требовалось позволеніе Гадеса и согласіе Гермеса проводить ее на землю и обратно [175]). Поэтому въ формулахъ вызыванія должны были заключаться и мольбы къ этимъ воскрешающимъ божествамъ, умилостивленіе которыхъ было не легко.

Думали, что души свободнѣе и легче являлись, покуда не вступали въ адъ, т. е. до тѣхъ поръ, пока ихъ тѣло не было погребено съ соблюденіемъ всѣхъ обрядовъ [176]). По болѣе утонченному вѣрованію, души блуждали до тѣхъ поръ, пока одежда покойниковъ сохранялась, тогда какъ ее слѣдовало сожигать вмѣстѣ съ трупомъ [177]). Впрочемъ это обстоятельство не особенно затрудняло вызовы очень давнихъ покойниковъ, одежду которыхъ мудрено было бы сохранить, напримѣръ Орфея, Форонею, Кекропа, которые явля-

лись, лишь только имъ съ особыми церемоніями приносили въ жертву пѣтуха [178]). Апіонъ вызвалъ Гомера, чтобы освѣдомиться о родинѣ поэта [179]), а Аполлоній Тіанскій вызвалъ изъ ада самого Ахилла [180]). Утверждали даже, и предразсудокъ этотъ былъ довольно распространенъ, будто душа навѣки приковывалась къ другому міру, если разсѣченіе изуродовало тѣло; стыдъ явиться обезображенной удерживалъ ее въ преисподней. Поэтому-то Менелай такъ жестоко обращался съ трупомъ Деифоба [181]). Подобныя предосторожности показываютъ, что если люди съ больнымъ воображеніемъ искали свиданій съ покойниками, то болѣе здоровые боялись встрѣчъ съ выходцами съ того свѣта.

До сихъ поръ, стараясь не выходить изъ области субъективнаго вѣдовства, мы трактовали обо всѣхъ этихъ вѣрованіяхъ съ точки зрѣнія вѣрующихъ въ нихъ, принимавшихъ некромантическіе пріемы за дѣйствительныя средства, а вызыванія за факты. Греки и Римляне никогда не отрицали возможности сообщеній съ другимъ міромъ, и оффиціальная религія никогда не ставила непроходимыхъ преградъ между живущими и умершими.

Жертвоприношенія на гробницахъ во всѣ времена составляли часть культа; угощенія Гекаты на перекресткахъ у Грековъ, а у Римлянъ принятіе предосторожностей въ теченіи трехъ ночей *Лемурій*, доказываютъ вѣру тѣхъ и другихъ въ ночныя странствованія покойниковъ. Вѣра въ самопроизвольныя привидѣнія не исключала такихъ призраковъ, которые вызываемы были искусственно. Напротивъ, твердая вѣра сама порождала свои доказательства, и существованіе искренныхъ некромантовъ вполнѣ возможно. Современники Цицерона, авгуры Аппій и Ватиній, не обращая вниманія на сарказмы скептическаго поколѣнія, производили отвратительные по мнѣнію общества опыты [182]). Рвеніе некромантовъ или по крайней мѣрѣ учениковъ ихъ поощрялось прелестью сильныхъ ощущеній [183]) и увѣренностью, что ни одинъ способъ гаданія не могъ быть въ равной мѣрѣ достовѣренъ. «Треножники и толкователи боговъ довольствуются темными отвѣтами. Кто ищетъ истины и

смѣло обращается къ оракуламъ суровой смерти, тотъ все узнаетъ послѣ бесѣды съ покойниками [184]).»

Невольно возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ эта вѣра могла держаться и устоять противъ разочарованій неизбѣжныхъ для людей, которые стремятся постигнуть невозможное. Нельзя опредѣлить количество жертвъ собственнаго воображенія или ловкости другихъ [185]), но необходимо преклониться передъ вполнѣ констатированнымъ психологическимъ фактомъ, особенно если вспомнимъ, что вызываніе духовъ находитъ приверженцевъ и среди нашихъ современниковъ.

Притомъ ошибочно было бы думать, что результатомъ некромантическихъ заклинаній всегда было видимое и какъ бы осязательное появленіе тѣни. похожей на вызываемое лицо. Довольствовались гораздо меньшимъ Нерѣдко просили покойниковъ только издать голосъ, и некроманты-чревовѣщатели, или эвгастримиеы [186]), легко производили желательную иллюзію или безъ вѣдома вопрошающаго, или выдавая себя за орудіе духовъ. Наименѣе требовательные изъ нихъ желали только видѣть во снѣ покойниковъ. Такимъ образомъ некромантія только слегка отклонялась отъ способа гаданія, параллельнаго онейромантикѣ.

Собственная некромантія, или вызываніе покойниковъ, была слишкомъ торжественна и потому не могла войти въ житейскій обиходъ. Она была создана для великихъ страстей и для исключительныхъ обстоятельствъ. Магики съ успѣхомъ замѣняли ее «оракулами Гекаты», которые одновременно относились къ онейромантикѣ, къ некромантикѣ и даже къ астрологіи, потому что Геката одновременно была Луной и царицей мертвыхъ, и потому что вопрошающіе могли ее видѣть какъ во снѣ, такъ и наяву. Впрочемъ, всѣ явленія тѣней, геніевъ и вообще сверхъестественныхъ существъ очень удобно укладывались въ гидромантическій бассейнъ, о которомъ уже была рѣчь при разсмотрѣніи способовъ индуктивнаго гаданія [187]).

Интуитивная леканомантія была какъ нельзя болѣе подходящимъ способомъ [188]) для того, чтобы безъ ужаса созер-

цать невидимыя существа. Слѣдующимъ образомъ поступали люди, торговавшіе подобными указаніями, выводя передъ вопрошающимъ тѣней или духовъ. «Приготовивши темную комнату, потолокъ которой окрашенъ въ голубой цвѣтъ, они ставятъ на полу посреди комнаты сосудъ, наполненный водой, въ которой отражается потолокъ, напоминая своимъ цвѣтомъ небо. Въ каменномъ сосудѣ дно стекляное, а подъ нимъ, въ полу, невидимое отверстіе. Внизу находится еще одна скрытая комната, въ которой и помѣщаются шарлатаны, переодѣтые въ боговъ или духовъ, смотря по тому, кого желаетъ вызвать магъ. Вопрошающій до такой степени изумляется при видѣ этого зрѣлища, что готовъ вѣрить всему, здѣсь услышанному [189])».

Бассейнъ былъ только однимъ изъ орудій этихъ магическихъ представленій. «Желая показать объятаго пламенемъ генія, шарлатанъ рисуетъ на стѣнѣ фигуру и натираетъ ее воспламеняющимся составомъ; затѣмъ, какъ бы объятый пророческимъ восторгомъ, онъ приближаетъ къ фигурѣ факелъ, и та быстро вспыхиваетъ. Если онъ желаетъ показать объятую пламенемъ Гекату, пересѣкающую воздухъ, онъ прячетъ въ избранное мѣсто другаго шарлатана и объявляетъ наивнымъ вѣрующимъ, что покажетъ богиню, ѣдущую по воздуху При этомъ онъ предупреждаетъ ихъ и велитъ закрыть глаза, лишь только они замѣтятъ огонь, и лежать лицомъ къ землѣ, покуда онъ не велитъ имъ подняться. Такъ приготовившись, магъ въ темномъ мѣстѣ произноситъ слѣдующіе стихи: «Приди, адскій, земной и небесный Бомбо, проводникъ по улицамъ и переулкамъ, блуждающій свѣтъ ночей, любящій лай собакъ и пурпуръ крови, ходящій по тризнамъ и гробницамъ покойниковъ, опьяненный кровью, поселяющій ужасъ среди смертныхъ; ты, Горгона, Муона, Луна, многообразное существо, приди, благодѣтельная, вкусить нашихъ изліяній». По окончаніи пѣнія въ воздухѣ показывается огонь. Испуганные чудомъ, присутствующіе закрываютъ глаза и молча падаютъ ницъ. Въ этотъ моментъ пускается въ дѣло главная пружина. Спрятанный шарлатанъ, какъ мы сказали выше, услыхавши послѣднія вѣщія слова, прикладываетъ огонь къ коршуну или къ ястребу, покры-

тому паклей, и выпускаетъ его. Перепуганная пламенемъ птица поднимается въ воздухъ, быстро летаетъ, а простаки, принимающіе это за чудо, прячутся. Птица повсюду разноситъ огонь, послѣдствіемъ чего бываетъ нерѣдко пожаръ цѣлаго дома или хлѣва [190]).

Гидромантія и другіе аналогичные способы гаданія безразлично примѣнялись и при вызываніи духовъ, героевъ, боговъ, вообще всѣхъ сверхъестественныхъ существъ, покой которыхъ часто нарушала неоплатоническая магія.

Безполезно поэтому посвящать отдѣльную главу өеофаніямъ, или явленіямъ божественныхъ существъ, потому что намъ пришлось бы имѣть дѣло съ мнѣніями и способами, входящими въ некромантію. Евгемеристы, считая боговъ обожествленными послѣ смерти людьми, не видѣли никакой разницы между этими двумя отдѣлами сверхъестественныхъ явленій. Божественныя явленія считались сначала самопроизвольными или въ крайнемъ случаѣ вызванными молитвой. Боги, въ особенности герои, обыкновенно являлись за тѣмъ, чтобы испросить себѣ новыя почести, особый культъ или чтобы дать полезныя предостереженія, чтобы оказать покровительство въ роковой часъ и очень рѣдко съ цѣлью устрашать или грозить [191]). Очень часто также они являлись во снѣ. Неоплатоническая өеургія вызывала боговъ и героевъ съ помощью магическихъ пріемовъ совершенно такъ же, какъ заставляли покойниковъ удовлетворять любопытству вопрошающихъ. Увѣряли впрочемъ, что этотъ неособенно почтительный способъ сношеній съ богами не былъ новъ, и что имъ уже пользовались Нума и Пиөагора, благочестивѣйшіе смертные [192]).

Всѣ эти бредни и таинственные обряды не имѣли ничего общаго съ той свѣтлой областью, въ которой любило вращаться греческое воображеніе, пока не было подавлено и какъ бы опьянено восточными суевѣріями [193]). Пора наконецъ выйти изъ этой фантасмагоріи и снова стать на почву понятнаго чудеснаго, которое самостоятельный греческій геній отодвигалъ и пряталъ въ глубинѣ своей совѣсти. Вну-

треннее вдохновеніе, свѣтъ, невидимый для тѣлесныхъ очей, внезапно зажигаемый божествомъ въ душѣ человѣка и проявляющійся въ рѣчахъ—вотъ сверхъестественные дѣятели откровенія, которыми располагали аполлоновы оракулы при интуитивномъ гаданіи, въ наиболѣе торжественной и вмѣстѣ наиболѣе простой его формѣ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Гаданіе въ состояніи восторженности, или хресмологія.

Непосредственное откровеніе въ героическій періодъ.—Полу-чувственное откровеніе; Слава, или Молва. —Внутреннее откровеніе, руководимое разумомъ, по Гомеру.—Внезапное появленіе хресмологической восторженности въ Дельфахъ, центрѣ дорической амфиктіоніи.—Изслѣдованіе началъ ея.—Культъ Нимфъ и Діониса на Парнасѣ.—Культъ Аполлона, перенесенный изъ Кризы въ Дельфы.—Соединеніе Діониса съ Аполлономъ.—Восторженность, исходящая отъ Нимфъ и Діониса, прилагаемая къ мантикѣ жрецами Аполлона.—Вакханки и аполлоновъ треножникъ.—Происхожденіе ретроспективной исторіи гаданія —Сравнительно новое появленіе хресмологическаго гаданія. — Реакція іонческаго генія: сивиллы и вольные хресмологи.—Теорія хресмологическаго гаданія.—Постепенное порабощеніе человѣческаго посредничества, завершенное платоновой теоріей.—Поправки, внесенныя въ платоновскія понятія.—Роль матеріальныхъ агентовъ восторженности.—Гаданіе, изъ котораго на половину выдѣлены матеріальные агенты: Сивилла.—Спиритуалистическая хресмологія безъ психическаго возбужденія.—Отождествленіе божественной мысли съ человѣческой.—Практическая хресмологія, связанная съ землей; привилегіи наслѣдственнаго жречества.—Грубая подделка хресмологіи.—*Энгастримиѳы*, или чревовѣщатели.—Заключеніе.

Понятіе о непосредственномъ откровеніи, ниспосылаемомъ людямъ богами въ формѣ бесѣды съ нѣкоторыми привилегированными покойниками, свойственно эллинской древности. Древніе Греки связывали съ этими умственными сно-

шеніями, облегчаемыми благосклонностью боговъ, начало всѣхъ человѣческихъ знаній, изобрѣтеній, законовъ и религіозныхъ ученій.

Они знали, что поля ихъ были бы пустынны, еслибы Деметра не покрыла ихъ хлѣбомъ, Аѳина маслиной, а Діонисъ виноградомъ; что ремесленники старались возможно лучше подражать примѣру трудолюбиваго Гефеста; что самъ Зевсъ продиктовалъ Миносу древнѣйшіе греческіе законы, и что обряды ихъ культа были установлены по требованію или прихоти боговъ. Тѣ же, которые подъ вліяніемъ другихъ преданій, сомнѣвались въ благихъ намѣреніяхъ Олимпійцевъ и приписывали имъ скорѣе желаніе поработить человѣческій родъ, нежели покровительствовать ему, не могли придумать ничего лучшаго, какъ приписать начало цивилизаціи возмутившемуся божеству, Титану Промеѳею. Во всякомъ случаѣ прямое откровеніе безъ посредниковъ и символическихъ образовъ руководило человѣчествомъ на первыхъ шагахъ.

Между этой примитивной эпохой. когда боги такъ согласно жили съ смертными, и историческимъ періодомъ, когда являлись только нѣмые ихъ образы, легенда установила переходъ, который подтверждаетъ то, чего мы ищемъ, т. е. что откровеніе мало по малу покидаетъ чувство и переходитъ въ область сознанія.

Уже Гомеръ, такъ охотно приписывавшій богамъ совѣты, поединки, битвы своихъ героевъ, убѣжденъ, что безсмертные не оказываютъ болѣе этой чести его современникамъ. Въ *Одиссеѣ* божество появляется не такъ часто, какъ въ *Иліадѣ*: тамъ боги являются только своимъ сосѣдямъ, счастливымъ Феакійцамъ; боги даже переодѣваются для того, чтобы приблизиться къ герою, которому покровительствуютъ. Чувствуешь, что наступаетъ время, когда божество будетъ бесѣдовать лишь посредствомъ человѣка, котораго оно вдохновитъ своимъ скрытымъ присутствіемъ. Ничто не измѣнилось бы въ ходѣ событій въ *Одиссеѣ*, еслибы Менторъ, сопровождавшій Телемаха въ Пилъ (Пилосъ), вмѣсто Аѳины былъ бы въ самомъ дѣлѣ старцемъ съ Иѳаки, котораго на каждомъ шагу вдохновляла бы и наставляла богиня. Но

поэтъ еще придерживается откровенія, доступнаго внѣшнимъ чувствамъ, хотя почти касается теорій, развиваемыхъ съ такимъ блескомъ послѣ него.

Чтобы облегчить превращеніе божественной рѣчи во внутреннее откровеніе, необходимо было уничтожить осязательное присутствіе боговъ и доводить до слуха только слабое эхо ихъ голоса, до такой степени слабое, что слушатель не сознавалъ, органами ли онъ ихъ постигаетъ, или только сознаніемъ. Приблизительно на этой промежуточной ступени между внѣшнимъ и внутреннимъ откровеніемъ встрѣчается голосъ или шопотъ боговъ, боготворимый подъ именемъ Молвы [194]. Никто не слышалъ этого голоса, посланника Зевса; никто не знаетъ, откуда снизошло принесенное имъ откровеніе, и тѣмъ не менѣе откровеніе это распространяется съ удивительной быстротой. Нужно усматривать въ этомъ только поэтическую фикцію, и дѣйствительно въ проявленіяхъ голоса свыше у Гомера нѣтъ ничего чудеснаго но, какъ видно изъ Геродота, Греки усматривали въ Молвѣ сверхъестественный элементъ. Историкъ говоритъ, что вѣсть о Платейской побѣдѣ въ тотъ же день дошла до Микале, и если не говоритъ прямо, что она была принесена посланницей Зевса, то во всякомъ случаѣ не сомнѣвается, что въ этомъ есть нѣчто божественное [195]. Слѣдовательно, лицамъ впервые установившимъ этотъ фактъ, или показалось, что они слышатъ какой-то голосъ, или же имъ случалось говорить инстинктивно, по внутреннему вдохновенію.

Гомеровскій вѣкъ уже знаетъ внутреннее откровеніе, но еще считаетъ его обыкновеннымъ умственнымъ явленіемъ, т. е. сознательнымъ примѣненіемъ познавательной способности. Эта способность мгновенно переносится на предметы, которые обыкновенно изъяты изъ ея вѣдѣнія; чтобы достигнуть этой высоты, человѣкъ нуждается въ соизволеніи боговъ, но необходимо также и личное усиліе, которое не является безъ вѣдома человѣка. Когда Елена сообщаетъ то, что внушили ей боги [196], она предварительно воспринимаетъ внутреннее откровеніе, она поняла смыслъ объясняемаго ею чуда; Елена говоритъ отъ своего имени, подъ своею отвѣтственностью,

будто бы резюмируя слышанную бесѣду, а вовсе не какъ слѣпое орудіе божественнаго промысла. Гомеръ до такой степени далекъ отъ мысли отнимать у человѣка долю свободнаго участія въ его нравственныхъ сношеніяхъ съ богами, что онъ предоставляетъ ее въ нѣкоторой степени даже тѣмъ животнымъ, которыя удостоиваются откровенія. Когда Гера даруетъ человѣческій голосъ Ксанѳу, одному изъ скакуновъ Ахилла, благородное животное говоритъ отъ своего имени и отъ имени товарища: „конечно, и на этотъ разъ мы спасемъ тебя, отважный Ахиллъ; тѣмъ не менѣе день твоей смерти приближается, и не наша въ этомъ вина [197]." Это языкъ не безсознательнаго орудія. Когда боги желаютъ пользоваться человѣкомъ для пророчества помимо его вѣдома, они придаютъ своимъ изреченіямъ двойной смыслъ; мысль ихъ является въ видѣ намека, всегда понятнаго тому, кому она назначается. Это составляетъ *кледонизмъ*, разсмотрѣнный раньше въ индуктивномъ вѣдовствѣ, [198]) хотя въ концѣ концовъ онъ держится на внутреннемъ вдохновеніи.

И такъ, уже гомеровской эпохѣ извѣстно было непосредственное откровеніе души безъ содѣйствія органовъ чувствъ, но не безъ активнаго вмѣшательства сознанія. Вдохновеніе, ниспосылаемое Музами своимъ любимцамъ, представляетъ самый законченный типъ этого тайнаго вѣянія божественной мысли. Музамъ извѣстно, по изреченію Гезіода [199]), „настоящее, прошедшее и будущее", но онѣ ищутъ душъ, которыя могли бы понимать ихъ, а не голосовъ, механически повторяющихъ ихъ рѣчи [200]). Если боги нуждаются въ пассивной душѣ, они прибѣгаютъ къ сновидѣніямъ, которыя живутъ между небомъ и землею и готовы служить послами для всѣхъ безсмертныхъ, не исключая и Музъ; сонъ— драгоцѣннѣйшій другъ этихъ послѣднихъ [201])".

Какъ видно, стоики были правы, утверждая, что гомеровскія поэмы не чужды интуитивнаго гаданія; [202]) однако противникъ ихъ Лобекъ [203]) не менѣе основательно возражаетъ, что у Гомера нѣтъ и слѣда мантической восторженности, въ которую вѣрили послѣ, того божественнаго

изступленія, которое, *овладѣвая* человѣкомъ, лишаетъ его свободы дѣйствія и дѣлаетъ орудіемъ духа открывателя. Начало вѣдовства, прочнымъ символомъ которыхъ служили треножники Аполлона, слѣдуетъ искать въ мрачномъ періодѣ, наступившемъ послѣ появленія гомеровскихъ рапсодій, и быть можетъ вдали отъ Іоніи, въ которой религіозное рвеніе настолько охладѣло, что дѣлало непонятнымъ пророческое „безуміе“. Въ исторіи древнихъ религій нѣтъ задачи болѣе трудной и въ то же время болѣе интересной.

Для разрѣшенія ея у насъ имѣется весьма недостаточное количество фактовъ, и притомъ неточныхъ и неподдающихся изслѣдованію.

Когда греческій міръ выходитъ изъ области малоизвѣстныхъ колебаній, изъ т. к. въ исторіи эпохи дорическаго вторженія, Греки являются намъ въ совершенно иномъ свѣтѣ, нежели гомеровское общество, какъ бы проникнутые новымъ духомъ. Кончается время вольныхъ гадателей, и начинается пора оракуловъ. Откровеніемъ не располагаютъ болѣе, какъ прежде, нѣсколько человѣкъ, одаренныхъ особой мудростью и повсюду носящихъ съ собою эту привилегію. Искусство Амфіарая, Тирезіи, Калханта не забыто, но оно служитъ только воспоминаніемъ, закрѣпленнымъ въ поэтической легендѣ. Пріемники настолько же неизвѣстны, насколько предшественники были знамениты и нѣкогда незначительное дорическое племя, господствующее теперь надъ большею частью европейской Греціи, требовало отъ нихъ только толкованія божественныхъ повелѣній изъ Пиѳона. Тамъ, на крутыхъ склонахъ Парнаса, устроилась и преобразовалась жреческая корпорація, посвященная культу Аполлона; она господствовала надъ Дорійцами, бесѣдуя съ ними отъ имени бога открывателя, котораго они были послушными орудіями. Дельфійскіе жрецы не выдавали себя за гадателей, посвященныхъ въ искусство гаданія; они не отдѣляются отъ группы, къ которой принадлежатъ, не разносятъ своихъ совѣтовъ и не дробятъ гаданія. Каждый изъ нихъ отдѣльно только служитель аполлонова храма, лишенный дара прорицанія; но всѣ вмѣстѣ они—органъ. Оракула, т. е. источника откровенія,

помѣщеннаго божественной волей въ этомъ привилегированномъ мѣстѣ. Сверхъестественная сила, сообщенія которой записываются пиѳійскими жрецами, навсегда связана съ этой почвой, съ пещерой, окаймленной лавромъ и доходящей до подземнаго русла источника Кассотиды. Подобно тому, какъ древніе Пеласги считали шелесть листьевъ додонскаго дуба голосомъ Зевса, такъ Дорійцы вѣрили, что въ этомъ источникѣ жилъ духъ Аполлона или по крайней мѣрѣ, что онъ являлся тамъ отъ времени до времени; они гордились званіемъ хранителей этого святилища [204]). Жрецы вѣрили, что, низошедши съ вершины Олимпа, самъ Аполлонъ указывалъ имъ путь, самъ выбралъ мѣсто, гдѣ должны чтить его, и гдѣ онъ готовъ былъ отвѣчать на молитвы откровеніями. Такимъ образомъ преимущество этого мѣста передъ прочими было неоспоримо: оно опредѣлялось выборомъ самого божества. Впрочемъ оно не оправдывалось непрерывнымъ чудомъ, —важнымъ нововведеніемъ, внесеннымъ въ религіозные культы Греціи пиѳійскимъ оракуломъ.

Неясныя преданія, превратившіяся современемъ въ символическія легенды, позволяютъ думать, что первоначально дельфійскіе жрецы пользовались для гаданія сновидѣніями, полетомъ птицъ и пламенемъ жертвоприношеній; но въ разсматриваемую нами эпоху духъ Аполлона уже бесѣдуетъ человѣческимъ языкомъ Утверждали, что духъ божества, вошедшій въ живую воду Кассотиса, или Касталіи, и въ символическій лавръ, ростущій здѣсь же, входилъ въ тѣло женщины, которя пила воду изъ этого источника или жевала листокъ священнаго лавра; послѣ продолжительной борьбы духъ будто бы уничтожалъ ея личную волю и пользовался этимъ послушнымъ орудіемъ для своихъ откровеній. Вопрошающіе съ благоговѣйнымъ ужасомъ созерцали Пиѳію, возсѣдавшую на большомъ бронзовомъ треножникѣ и какъ бы висящую надъ священной пещерой; Пиѳія впадала въ состояніе бреда и произносила отрывистыя рѣчи. Вѣрующіе принимали слова ея за голосъ самого божества, который будто бы соединяется и съ шелестомъ лавра, и съ звуками бубна, потрясаемаго пророчицей. Они имѣли передъ глазами примѣръ *восторженности, маніи*, или сверхъестественнаго безумія, священнаго опьяненія, которое философія назва-

ла впослѣдствіи экстазомъ, и которое современная наука относитъ къ числу истерическихъ припадковъ.

Въ такомъ-то видѣ и при такихъ-то условіяхъ явилось въ Грецію *хресмологическое* вѣдовство [205]). Современемъ можно было попытаться создать для этого новаго гаданія рядъ вольныхъ хресмологовъ, подобныхъ славнымъ гадателямъ героической эпохи. Малая Азія отстаивала для своей легендарной Сивиллы честь перваго орудія Аполлона; разсматривая ближе всѣ эти притязанія, мы убѣдимся, что въ нихъ нельзя открыть положительнаго факта, очевидной несомнѣнности, какъ напримѣръ относительно существованія аполлоновыхъ пиѳій. И такъ, мы думаемъ, что хресмологи или сивиллы не только не были образцами для оракуловъ Аполлона, но скорѣе идеализированными копіями, которыя воображеніе охотно освобождало отъ матеріальныхъ обрядовъ, необходимыхъ для возбужденія восторженности, и главное облекало привилегіей, которую жреческое сословіе считало связанной съ извѣстнымъ мѣстомъ [206]). Однимъ словомъ, безспорно, что гаданіе по восторженному состоянію возникло исторически отъ древнѣйшаго оракула Аполлона, отъ того самаго, который никогда не заимствовалъ пріемовъ гаданія отъ другихъ, а созидалъ ихъ самостоятельно [207]).

Слѣдовательно, выпавшая на нашу долю задача будетъ состоять въ томъ, чтобы выдѣлить изъ мѣстныхъ преданій и обычаевъ все то, что можетъ послужить для вѣроятнаго объясненія установленнаго по нашему мнѣнію факта.

Соединяя по группамъ на основаніи свойствъ различные элементы, смѣшанные въ этой загадкѣ, мы находимъ въ Дельфахъ по крайней мѣрѣ три культа различнаго происхожденія. Прежде всего древній культъ Нимфъ, т. е. жизненныхъ источниковъ, оплодотворяющаго и возстановляющаго элемента; во всѣхъ миѳологіяхъ онъ является орудіемъ божественной мысли, исходитъ ли онъ изъ небесныхъ тучъ, или изъ нѣдръ земли, общей матери боговъ. Представительницей Нимфъ въ Дельфахъ была Касталія, которую называли дочерью старѣйшей рѣки Ахелоя, а также Музы, которыхъ преданіе по своему усмотрѣнію помѣщало на Олимпѣ, на Геликонѣ и на Парнасѣ. Вода Касталіи считалась необходимымъ дѣятелемъ пророческаго и поэтическаго вдохновенія.

Рядомъ съ Нимфами упоминается Діонисъ, котораго можно назвать питомцемъ ихъ и неразлучнымъ товарищемъ. Сынъ Зевса и Земли [208]), воспитанный Гіадами, онъ также является символомъ благотворной влаги, питающей грозди виноградной лозы и листву плюща; къ изображенію Діониса искусство прилагало всѣ усилія, чтобы приблизить его къ женственному типу, подъ какимъ народная религія всегда изображала божество источниковъ. Мѣстомъ рожденія Діониса считали ущелье Геликона; Бэотія полна была воспоминаній о его славныхъ подвигахъ; мѣстности къ сѣверу отъ Парнаса населены были его поклонниками. Онъ посѣщалъ корикійскую пещеру, прохладное жилище Нимфъ, а на вершинѣ Парнаса руководилъ ночными плясками Ѳіадъ съ распущенными волосами. Извѣстно, что прежде чѣмъ сдѣлаться безсмертнымъ богомъ, онъ нисходилъ въ адъ, какъ жертва Персея или хитраго едонскаго царя Ликурга, или Титановъ, враговъ зевсовыхъ дѣтей. Бренные останки Діониса опять таки остались въ Дельфахъ. Его гробницу показывали въ самомъ святилищѣ Пиѳона, подъ *омфаломъ*, пупомъ, или центромъ земли, или же подлѣ мантическаго треножника [209]). На гробницѣ его ежегодно совершались жертвоприношенія, и каждые девять лѣтъ Ѳіады праздновали *herois*, т. е. воскресеніе Семелы, выведенной сыномъ изъ ада [210]).

Культъ Діониса такъ тѣсно былъ связанъ съ Парнасомъ, такъ прикрѣпленъ къ этой мѣстности, благодаря тѣсной связи божества съ Нимфами, что онъ не могъ быть вытѣсненъ отсюда даже аполлоновой религіей, которая не привыкла дѣлить господства надъ мѣстностью съ другими культами. Стремленіе къ господству въ аполлоновомъ жречествѣ, его постоянныя усилія уничтожить или исказить въ пользу патрона прежнія преданія позволяютъ намъ утверждать, что столь могущественная корпорація какъ дельфійская не допустила бы вторженія шумнаго культа Діониса въ мѣстность, занятую уже Аполлономъ. Правдоподобнѣе, что Діонисъ, первобытное божество сосѣднихъ областей, [211]) господствовалъ на Парнасѣ раньше солнечнаго божества; это послѣднее явилось сюда съ отдаленныхъ береговъ Ликіи или Крита.

Съ перваго взгляда предположеніе это противорѣчитъ порядку, установленному общей исторіей миѳологіи между двумя культами. Для Гомера Діонисъ только второстепенный богъ, тогда какъ Аполлонъ пользуется всей своей славой. Геродотъ считаетъ Діониса «новѣйшимъ» греческимъ божествомъ [212]), и несомнѣнно культъ Діониса не ждалъ упадка аполлоновой религіи, чтобы пріобрѣсти себѣ повсемѣстную славу. Возможно также, что гомеровскій аэдъ, воспѣвавшій Пиѳійскаго Аполлона и повѣствовавшій объ основаніи пиѳійскаго оракула, не упоминалъ еще о Діонисѣ. Но что же изъ этого слѣдуетъ? что во время Гомера восточная Греція мало знала беотійскаго или ѳракійскаго бога изъ Нисы; что аэдъ, явившійся въ Пиѳонъ съ цѣлью воспѣть Аполлона, удачно выполнилъ свое дѣло, и что Геродотъ указываетъ на позднее распространеніе вакхова культа. Приведенныя свидѣтельства не доказываютъ ничего больше. Они не мѣшаютъ вѣрить, что Діонисъ ранѣе Аполлона владѣлъ нѣкоторыми областями, гдѣ древнѣйшія легенды и помѣщали его колыбель и даже его гробницу. Только этимъ болѣе раннимъ господствомъ можно объяснить и то, что культъ Діониса, несогласный съ строгой чистотой аполлоновыхъ обрядовъ, проникъ въ то святилище, которое было по преимуществу мѣстомъ пребыванія Аполлона. Завладѣть мѣстностью, которая принадлежала уже Аполлону, Діонисъ не могъ; онъ долженъ былъ владѣть ею раньше [213]).

Можно представить себѣ періодъ, въ теченіи котораго Аполлонъ господствовалъ въ Крисѣ, тамъ, гдѣ Критяне воздвигли ему алтари, а Діонисъ съ Нимфами на Парнасѣ; первый считался чужеземнымъ божествомъ, и ему служили чуждые странѣ жрецы, второй былъ богомъ туземнымъ. Вторженіе воинственныхъ Дорійцевъ, внесшихъ въ служеніе культа Аполлона безпредѣльную покорность, измѣнило этотъ порядокъ вещей [214]) Культъ Аполлона утвердился на Парнасѣ, гдѣ природа производила глубокое впечатлѣніе на человѣка, порождавшее и питавшее религіозную вѣру. Быть можетъ, туда приходили искать откровеній, которыя одни приписывали матери сновидѣній, Землѣ, другіе Посейдону, который трезубцемъ вызвалъ изъ скалы источники. По край-

ной мѣрѣ въ нѣсколькихъ безсвязныхъ легендахъ, о которыхъ мы еще будемъ говорить, сохранились кое-какіе слѣды этихъ обрядовъ, предшествовавшихъ учрежденію аполлонова оракула [216]). Достойно удивленія, что между божествами, располагавшими оракуломъ ранѣе Аполлона, мы не встрѣчаемъ имени Діониса; возможно, что Діонисъ предпочиталъ Дельфамъ Амфикаю, на противоположномъ склонѣ Парнаса, ту мѣстность, въ которой въ историческое время находился его собственный оракулъ [216]). Впрочемъ, пропускъ этотъ объясняется тщательной заботой Аполлоновыхъ жрецовъ уничтожить всякое соперничество относительно пророческой монополіи ихъ божества. Они не желали приписывать Діонису, культъ котораго продолжали чтить въ Дельфахъ, того, что охотно даровали другимъ божествамъ, о которыхъ сохранялось лишь смутное воспоминаніе, напримѣръ Геѣ, Ѳемидѣ, Посейдону; однако, вопреки ихъ стараніямъ, преданіе о діонисовомъ оракулѣ снова появилось. Схоліастъ Пиндара, упоминая о пророческомъ треножникѣ Пиѳіи, замѣчаетъ, что »Діонисъ возсѣдалъ на немъ первый, открывая будущее [217]).»

Рѣшившись не уступать въ этомъ пунктѣ, жрецы Аполлона легко мирились со всѣмъ остальнымъ. Діонисъ дѣлилъ съ своимъ соперникомъ господство надъ Нимфами. Спутниками одного были Ѳіады, другаго Музы. Оба эти божества имѣли общихъ поклонниковъ и даже общіе аттрибуты. Можно было вѣнчать Аполлона плющемъ, Діониса лавромъ. Съ теченіемъ времени смѣшеніе обоихъ божествъ зашло такъ далеко, что Діониса называли играющимъ на лирѣ (λυροπαίγμων) [218]) и даже вождемъ Музъ (μουσαγέτης) [219]). Аристотель доказывалъ тождество Діониса и Аполлона, считая ихъ обоихъ божествами вѣщими. [220]). И дѣйствительно, не было основанія думать, что Діонисъ, амфикайскій пророкъ, не способенъ давать откровенія Пиѳіи. Это тѣсное сліяніе культовъ явилось вслѣдствіе общаго мѣстожительства боговъ, хотя легенда вовсе не смѣшивала біографій Діониса и Аполлона и не ослабляла контраста между характерами ихъ [221]).

И такъ, мы находимся лицомъ къ лицу съ тремя рели-

гіозными преданіями, сгруппированными вокругъ пещеры, служившей, какъ кажется, колыбелью греческаго гаданія по состоянію восторженности. Дѣйствительно, гаданіе это могло выйти въ законченномъ видѣ изъ культа Нимфъ или изъ діонисовыхъ оргій. Восторженность составляетъ обыкновенное, нѣкоторымъ образомъ нормальное проявленіе дѣятельности Нимфъ и Діониса на ихъ поклонниковъ, равно какъ бѣшеное безуміе служило обыкновеннымъ наказаніемъ для невѣрующихъ[221]). Благодѣтельное или роковое дѣйствіе ихъ всегда обусловливается смятеніемъ души и чувствъ, какимъ-то внутреннимъ гнетомъ, подавленностью, овладѣвающею умомъ и тѣломъ, лишающею человѣка воли и усыпляющею его разсудокъ. Нетрудно узнать въ изступленіи пиѳій „нимфоманію“, бредъ Нимфъ, съ примѣсью кое-чего матеріальнаго, представлявшаго слѣдъ діонисова вліянія. Такимъ образомъ все, что есть наиболѣе выдающагося въ дельфійскомъ пророческомъ культѣ, напримѣръ нравственное и физическое возбужденіе Пиѳіи, должно быть приписано Нимфамъ и Діонису. Эта кричащая, задыхающаяся женщина съ пѣной у рта—въ сущности та же вакханка, выдѣленная изъ группы Ѳіадъ и служившая вѣдовству [222]).

Назначеніе аполлоновыхъ жрецовъ состояло именно въ примѣненіи священнаго безумія въ культѣ Діониса къ гаданію. Этотъ типъ кричащей, съ распущенными волосами женщины совершенно чуждъ религіи Аполлона. Аполлонъ не любитъ женскаго общества, и легенда не безъ труда вводитъ его отъ времени до времени въ хоръ Музъ. Онъ выросъ безъ кормилицъ и никогда не отдавался любви; скорѣе только месть и непостоянство любви были извѣстны ему. Тѣмъ дальше была его чистая и возвышенная натура отъ тѣхъ излишествъ слѣпаго инстинкта, которыя возбуждалъ и поощрялъ Діонисъ. Изступленныхъ пиѳій ему передалъ «братъ» его Діонисъ, любившій руководить толпами женщинъ; Аполлонъ не принялъ бы ихъ вовсе, еслибы не сдѣлалъ орудіемъ откровенія. Треножникъ, на которомъ возсѣдаютъ пиѳіи, представляетъ символъ этого новаго званія. Разъ возведенныя на пьедесталъ, онѣ принадлежать божеству, которое имъ даровало его[223]), и изъ вакханокъ становятся пророчицами Феба (*Феба-*

дами) подобно тому, какъ изобрѣтенная Гермесомъ лира стала лирою Аполлона.

И такъ, хресмологическое вѣдовство обязано своимъ происхожденіемъ случайной ассоціаціи божества-открывателя по преимуществу, котораго жрецы старались представить единственымъ повѣреннымъ Зевса, и божества восторженности. Это послѣднее состояніе превращало человѣка въ ту среду, въ которой воплощалась мысль Аполлона; условія, необходимыя для достиженія такого неожиданнаго согласія между двумя божествами, встрѣчались только въ Пиѳонѣ. Нимфы, Діонисъ, Аполлонъ придали восторженности пиѳій торжественную обстановку. Въ глубинѣ темной расщелины, сдѣланной божественной рукой въ нѣдрахъ земли, кипитъ вода, разлитая Нимфами, изобилующая опьяняющими испареніями; надъ расщелиной поднимается треножникъ Аполлона, эмблема огня, который утончаетъ эти испаренія и проводитъ ихъ въ разумъ; на треножникѣ хрипитъ вакханка, безсознательный органъ дѣйствующаго на нее духа [224]).

Какія попытки предшествовали созданію этого чуда дельфійскими жрецами, и въ какое время оно появилось? Случай ли, какъ говорятъ легенды, упоминающія о козахъ, внезапно обмиравшихъ вслѣдствіе испареній, или намѣренное изысканіе внушило имъ мысль проложить откровенію эту новую дорогу? Такъ какъ относительно главнаго вопроса намъ приходится довольствоваться только предположеніями, то и на второстепенные вопросы мы можемъ отвѣчать только гадательно. Возможно, что священнослуженіе пиѳій довольствовалось установленіемъ и сосредоточеніемъ въ извѣстномъ мѣстѣ обрядовъ изъ діонисова культа. Извѣстно вѣдь, что Діонисъ былъ также богомъ-пророкомъ. Что онъ не сдѣлался пророкомъ въ Амфиклѣ только потому, что культъ его поглощенъ былъ здѣсь Аполлоновымъ, доказываетъ то обстоятельство, что во Ѳракіи, гдѣ отождествляли его съ близкимъ къ нему божествомъ Сабаціемъ, онъ восторженнымъ вдохновеніемъ поддерживалъ оракуловъ, совершенно независимыхъ отъ аполлонова вліянія. Даже въ Гіераполѣ во Фригіи мы находимъ пещеру съ вѣщими испареніями, пещеру, которая прежде чѣмъ перейти къ Гадесу, очевидно принадлежала Діонису, считавшемуся божествомъ автохтономъ [225]).

Служители аполлонова культа въ Пиѳонѣ быть можетъ только сообщали правильную форму совѣтовъ причудливымъ изреченіемъ вакхической восторженности. Они привели въ систему, окружили торжественными обрядами то, что до нихъ было безпорядочнымъ и инстинктивнымъ. Они возвели на треножникъ и удержали на немъ пророчицъ, привыкшихъ бѣгать съ тирсомъ въ рукахъ въ чащахъ скалистаго Парнаса. Превращеніе завершилось употребленіемъ риѳмованнаго языка, настолько же подобающаго вождю Музъ, насколько чуждаго главѣ Вакханокъ. Такимъ образомъ жрецы Аполлона пріобрѣли для своего божества право собственности, которое болѣе у него не оспаривалось. Съ тѣхъ поръ въ религіозномъ языкѣ треножникъ становится синонимомъ восторженности и откровенія.

Вообще гаданіе по состоянію бреда быть-можетъ цѣликомъ вышло изъ вакхическаго культа; однако историческое начало его и вторженіе въ религіозные культы и народныя привычки восходитъ только къ аполлоновымъ жрецамъ въ Пиѳонѣ.

Хотя мы не въ состояніи точно опредѣлить время появленія аполлоновой хресмологіи, но за то можемъ указать періодъ, въ которомъ слѣдуетъ искать ее. Дельфійскій оракулъ скрывалъ свое происхожденіе въ глубокой древности не допускавшей никакихъ розысканій. Повидимому оно всегда существовало съ одними и тѣми же обрядами; древнѣйшіе изъ героевъ обращались къ нему за совѣтами; еще раньше оракулъ устами Ѳемиды или Фебы говоритъ съ враждующими между собою Титанами и Олимпійцами. Отбрасывая всю эту фантасмагорію легендъ, слишкомъ легковѣрно принимаемыхъ античными миѳографами, и обращаясь къ древнѣйшимъ записаннымъ преданіямъ, мы убѣждаемся, что ни въ гомеровскихъ пѣсняхъ, ни въ религіозной эпопеѣ Гезіода, сложившейся въ окрестностяхъ Парнаса, ни въ т. н. *Гомеровскихъ гимнахъ*, вѣроятно исполнявшихся на состязаніяхъ въ Пиѳонѣ [226]), не существуетъ никакого указанія на вдохновенную мантику [227]). Напротивъ, если мы перенесемся ко времени Пиндара и Эсхила, то замѣтимъ, что пиѳіи водворены уже на треножникѣ и пророчествуютъ гекзаметрами съ незапамятнаго времени, такъ что ихъ считали,

помѣщенными тамъ Аполлономъ въ тотъ самый день, когда оракулъ былъ ему переданъ богинями-Титанидами [228]). Кромѣ того, Дельфійскій оракулъ былъ признанъ метрополіей многихъ аполлоновыхъ оракуловъ, практиковавшихъ аналогичные пріемы. Хресмологическое вѣдовство распространилось до восточнаго побережья Эгейскаго моря, въ Кларѣ, въ Бранхидахъ, въ окрестностяхъ цвѣтущихъ городовъ, т. е. въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ трудно было привить старыя измышленія: между тѣмъ и здѣсь начала мантическихъ учрежденій сокрыты подъ легендами, отодвигающими ихъ до отдаленнѣйшихъ временъ. И такъ, передъ нами періодъ въ три или четыре вѣка, ограниченный съ одной стороны гомеровскими пѣснями, съ другой блестящимъ окончаніемъ VI вѣка и представляющій для насъ поле изслѣдованія. Разсказы Геродота, какъ ни переполнены они назидательными баснями, сочиненными въ храмахъ, позволяютъ однако утверждать, что пиѳіи исторически существовали уже при сынѣ Кипсела Періандрѣ, т. е. въ концѣ VII вѣка до нашей эры [229]). Свидѣтельство историка имѣло бы такое же значеніе и для эпохи Ликурга [230]), которую традиціонная хронологія помѣщаетъ за два вѣка раньше, но несомнѣнно миѳическій характеръ этого законодателя заставляетъ насъ опасаться покинуть почву дѣйствительности.

За то *Ретры*, или ликурговы законы, составляютъ дѣйствительные документы, сохранившіеся въ памяти Спартанцевъ; такъ какъ по единогласному признанію всей Греціи они получены въ Дельфахъ, то все извѣстное о нихъ для насъ очень драгоцѣнно [231]). Эти сентенціи или повелѣнія, внушенныя законадателю оракуломъ, изложены были прозой, что̀ утверждаетъ и Плутархъ; въ подтвержденіе своихъ словъ онъ цитуетъ текстъ, въ которомъ нѣтъ и признака версификаціи, и мы не имѣемъ основанія не довѣрять столь точному указанію [232]). Между тѣмъ ничто не могло воспрепятствовать въ такой степени искаженію драгоцѣннаго текста, который, говорятъ, Ликургъ запретилъ записывать, какъ стихотворная форма. Такимъ образомъ мы склонны думать, что въ эпоху, къ которой обыкновенно относятъ законодательство Ликурга, Пиѳійскій оракулъ не усвоилъ

еще себѣ риѳмическаго языка; а если правда, какъ утверждали преданія самого оракула, что первая Пиѳія говорила стихами, то значитъ, хресмологическое вѣдовство не было еще извѣстно на Парнасѣ въ концѣ IX-го вѣка. Конечно, это не болѣе какъ предположенія, построенныя на правдоподобныхъ догадкахъ, но тѣмъ не менѣе они ничѣмъ не опровергаются и совершенно объясняютъ молчаніе древнѣйшихъ поэтовъ относитетьно мантической восторженности.

Слѣдовательно, аполлоновы жрецы создали хресмологическое вѣдовство приблизительно между концомъ IX и половиной VII вѣка. Въ теченіи этого періода, столь бурнаго и разнообразнаго, мы не находимъ ни одного факта, который допустилъ бы болѣе точное хронологическое опредѣленіе. Впрочемъ существуетъ легенда, заключающая въ себѣ какъ бы остроумный намекъ на занимающее насъ событіе. Въ эпоху Семи мудрецевъ, дружескій союзъ которыхъ тѣсно примыкалъ къ Дельфійскому оракулу, косскій рыбакъ вытащилъ изъ моря золотой треножникъ; спрошенная пиѳія велѣла отдать его „мудрѣйшему". Треножникъ, который мудрецы отсылали другъ къ другу, былъ наконецъ отправленъ въ Дельфы и посвященъ Аполлону, какъ единственному достойному обладать имъ [233]). Не скрываются ли здѣсь смутныя воспоминанія объ измѣненіи пріемовъ вѣдовства, практиковавшагося въ это время въ Дельфахъ? Не представляетъ ли этотъ воображаемый треножникъ того пророческаго треножника, который съ тѣхъ поръ служилъ орудіемъ мудрости Аполлона?

И такъ, восторженное откровеніе явилось по всей вѣроятности въ тотъ неопредѣленный періодъ, въ которомъ Греція любила помѣщать группу семи мудрецовъ, т. е въ теченіи VII-го вѣка. Въ это время дѣятельность Дельфійскаго оракула усиливается: колонисты, распространявшіе греческую образованность на всемъ побережьѣ Средиземнаго Моря, выслушиваютъ его совѣты и слѣдуютъ его указаніямъ. Если Пиѳонъ и не составляетъ „пупа земли", то онъ дѣйствительно становится съ этого времени центромъ греческаго міра.

Легко отвѣчать тѣмъ, которые недоумѣваютъ, какимъ образомъ столь юное учрежденіе могло сто лѣтъ спустя считаться очень древнимъ учрежденіемъ. Извѣстно, что дельфійскіе жрецы съ большою ловкостью придавали видъ древности обрядамъ и церемоніямъ въ ихъ святилищѣ; достаточно вспомнить, какъ легковѣрно принимаются легенды въ ихъ многочисленныхъ варіантахъ въ народѣ подвижномъ, жаднымъ до новостей и предпочитающемъ пріятные вымыслы голой истинѣ. Въ разныхъ перечняхъ семи мудрецовъ насчитывается не менѣе двадцати-двухъ именъ, и однако значительная часть этихъ личностей, извѣстныхъ намъ по мѣсту жительства и по индивидуальнымъ чертамъ, существа миѳическія, легендарныя. Воображеніе спартанскихъ Дорянъ, обыкновенно столь умѣренное, быть можетъ создало и типъ Ликурга. Легенда завладѣла біографіей Солона, человѣка, жившаго на глазахъ историческаго общества; она же исказила такими чудесами біографію Пиѳагоры, что невольно задаешь себѣ вопросъ, не миѳъ ли самосскій философъ, современникъ Пизистрата. Едвали можно приравнять какое-нибудь другое время въ греческой исторіи по обилію вымысловъ къ эпохѣ семи мудрецовъ. Это эра скиѳскихъ философовъ, чудотворцевъ, очистителей, сѣверныхъ или критскихъ пророковъ, множества личностей, являющихся въ исторіи и связанныхъ съ наиболѣе выдающимися событіями, хотя люди эти мало различаются отъ тѣней.

Поэтому неудивительно, что пиѳійскимъ жрецамъ удалось въ то время дать ходъ легендамъ, замѣнявшимъ дѣйствительное прошедшее вымышленной исторіей, въ которой терялось начало восторженной мантики.

Поразительная подвижность ума, чудесная легкость, съ какою передѣлывались и создавались преданія, позволяютъ намъ объяснить то религіозное движеніе, которое было вызвано въ греческомъ мірѣ славой обновленнаго пиѳійскаго оракула. Такимъ образомъ постоянное чудо не могло упрочиться въ той мѣстности, на которую были обращены взоры цѣлой Греціи, покуда всеобщее восхищеніе не породило соревнованія. Такъ какъ оракулъ былъ прежде всего совѣт-

никомъ и любимцемъ Дорійцевъ, то Іонія не замедлила противопоставить ему враждебныя преданія. Противъ Пиѳіи іонійское воображеніе выставляетъ Сивиллу, которая будто бы самое Пиѳію обучила искусству пророчествовать въ стихахъ. Дельфійскіе жрецы, принявши іонійское нарѣчіе и гекзаметръ, придали этому увѣренію еще больше правдоподобія; предположеніе Іонянъ послужило точкой отправленія для ложной исторіи Сивиллъ. Въ то же время орфическія секты, относящіяся одновременно къ культамъ Діониса и Аполлона и слѣдовательно приближающіяся къ двумъ главнымъ источникамъ восторженной мантики, съ своей стороны создали цѣлую плеяду вдохновенныхъ пророковъ, которыхъ нигдѣ не могли указать, но на которыхъ ссылались оракулы. Такимъ образомъ явилась свободная хресмологія, какъ завѣщаніе прошлаго, на ряду съ той, которая въ Пиѳонѣ располагала аполлоновымъ откровеніемъ.

Мы не хотимъ предвосхищать ни исторіи дельфійскаго оракула, ни исторіи хресмологовъ и сивиллъ. Намъ достаточно установить съ нѣкоторою вѣроятностью, что хресмологическое вѣдовство появилось въ Дельфахъ изъ случайнаго сближенія культа Діониса съ культомъ Аполлона, что незачѣмъ низводить слишкомъ далеко это религіозное явленіе, и что нѣкоторыя указанія заставляютъ помѣстить его въ VIII вѣкѣ или въ началѣ VII-го.

Выяснивши по мѣрѣ возможности вопросъ о происхожденіи, мы должны еще изслѣдовать сущность хресмологическаго вѣдовства или, говоря иначе, отношеніе между божествомъ и человѣческимъ орудіемъ, которымъ оно пользуется. Оставимъ въ сторонѣ поэтическій характеръ этого откровенія. Пророчества вольныхъ хресмологовъ и сивиллъ излагались въ стихахъ, какъ и оракулы пиѳій; но Аполлонъ бесѣдовалъ въ прозаической рѣчи. Плутархъ въ спеціальномъ трактатѣ [234]) вполнѣ убѣдительно доказываетъ, что риѳмованная рѣчь составляетъ украшеніе, а не необходимую форму хресмологическаго вѣдовства. По его мнѣнію, которое раздѣлялось и его друзьями, дельфійскими жрецами, стихи являются произведеніемъ не божества, но самой пиѳіи, и

внѣшняя форма пророческаго языка зависитъ отъ личныхъ свойствъ посредника.

Что составляетъ сущность хресмологическаго способа гаданія, практикуемаго послѣ гомеровской эпохи, это, какъ мы уже сказали, „одержаніе", внезапное воплощеніе духа открывателя въ человѣческій организмъ[235]). И здѣсь, какъ и всегда, факты предшествовали теоріямъ. Лица, возведшія вакханку на треножникъ Аполлона, вѣроятно не отдавали себѣ отчета въ способѣ дѣйствія на нее пророческаго вдохновенія; объясненія ихъ оказались весьма неудовлетворительными. Пиѳія представляла или скорѣе содержала въ себѣ Аполлона, она была, по словамъ одной метафоры, „беременна божествомъ" и говорила не какъ истолковательница его, но непосредственно отъ своего лица, какъ бы сама будучи божесвтомъ. Что же сталось со времени этого таинственнаго перелома съ собственной волей и сознаніемъ пиѳіи? Упразднилась ли личность пиѳіи до того, что исходящее отъ нея откровеніе было свободно отъ всякаго внутренняго контроля и слѣдовательно неприкосновенно?

Конечно, эти вопросы не поднимаются въ святилищѣ Пиѳона. Тѣмъ не менѣе они рано стали занимать пытливый умъ Грековъ, и гораздо раньше философіи на нихъ пытались отвѣчать легендами и преданіями.

Вообще можно сказать, что ничто такъ не противорѣчитъ греческому генію, какъ отрицаніе свободнаго почина. Грекъ готовъ повиноваться своимъ богамъ, но не желаетъ становиться ихъ вещью. Одни только изступленные, внушавшіе къ себѣ суевѣрное почтеніе, всецѣло были одержимы сверхъестественной силой. Слѣдовало ли отождествлять пророческій бредъ съ перемежающимся безуміемъ? Обычай не замедлилъ смѣшать эти понятія въ языкѣ[236]); не существововало опредѣленнаго различія между безуміемъ и вдохновеніемъ, между наказаніемъ и милостью. Съ трудомъ свыкались съ мыслью, что пиѳія говорила какъ автоматъ, помимо своей воли и даже помимо сознанія. Хотя отсутствіе сознанія у пиѳіи обезпечивало чистоту откровенія, однако общественное мнѣніе съ трудомъ понимало это пассивное состояніе души.

Пиндаръ, мнѣніе котораго въ этомъ случаѣ имѣетъ большое значеніе, полагаетъ повидимому, что даръ прорицанія, исходящій отъ Аполлона на его любимцевъ, состоитъ во внутреннемъ воспріятіи божескаго голоса [237]); другой любимецъ Дельфъ Сократъ неоднократно слышалъ голосъ этого рода. Говоря правду, платонова философія, мистицизмъ которой во многихъ отношеніяхъ отрицаетъ національный геній, первая выдавала истинную науку за откровеніе свыше, и свѣтъ этого откровенія былъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ пассивнѣе дѣйствовалъ разумъ. Греки не безъ удивленія слушали, какъ «божественный Платонъ» доказывалъ, что высшее совершенство требовало отреченія отъ собственной мысли и сліянія въ состояніи бреда съ божествомъ. Одинъ только платонизмъ могъ формулировать простую теорію пророческой восторженности [238]). Эта теорія была передѣлана и низведена къ обыкновеннымъ понятіямъ робкими послѣдователями. Ошибка ея состояла въ томъ, что она оставила философію беззащитной противъ грубаго злоупотребленія принципами и не могла съ достаточною убѣдительностью опровергнуть чревовѣщателей, извращавшихъ восторженное вѣдовство. Плутархъ, на свидѣтельства котораго мы только что опирались старается раздѣлить аполлоново откровеніе между божествомъ и пиѳіей. Аполлонъ сообщаетъ первый толчокъ, соразмѣрно природной подвижности каждой жрицы... Онъ только представляетъ ей образы предметовъ и посылаетъ свѣтъ въ ея душу, чтобы она могла сама провидѣть будущее: въ этомъ состоитъ восторженность... Восторженность представляетъ соединеніе двухъ движеній души, изъ которыхъ одно ниспосылается, а другое прирождено [269])... Было бы нелѣпо и ребячески полагать подобно чревовѣщателямъ, которые нѣкогда назывались еврикле йцами, а теперь пиѳонцами, что это божество входитъ въ тѣло пророковъ, и для сообщенія отвѣта пользуется ихъ устами и голосомъ, какъ орудіемъ [270])».

Платоновы теоріи были недоступны для массы тѣмъ болѣе, что послѣдователи ихъ не пользовались освященной водой, составлявшей существенный элементъ дельфійскихъ обрядовъ, матеріальное условіе восторженности. Доказывая вліяніе древ-

няго культа Нимфъ на созданіе оракула, вода эта только затрудняла теоретиковъ. Если восторженность зависитъ отъ присутствія божества, то зачѣмъ еще вода Кассотиды [271]) или влажные пары, выходящіе изъ пещеры, и какимъ образомъ могли они вызвать или облегчить внезапное воплощеніе божества? Мы уже видѣли всю трудность и щекотливость этихъ вопросовъ, когда они предлагались скептиками. На самомъ дѣлѣ, нѣтъ культа, который бы не вызывалъ аналогій; культъ только группируетъ символы, а всякій символъ, какъ условный знакъ, становится смѣшнымъ, лишь только провозгласятъ его необходимость.

Дельфійскіе жрецы въ разныя эпохи придавали внѣшнимъ обрядамъ неодинаковое значеніе они ихъ сокращали, когда усилившаяся образованность очищала религію, и умножали, когда благодаря упадку матеріальные символы получали большое самостоятельное значеніе. Такимъ образомъ къ освященной водѣ, къ лавру и треножнику они присоединили шумные снаряды, змѣй и благовонія. Впрочемъ они не могли никого увѣрить, что эти предметы и церемоніи были дѣйствительными факторами вѣдовства. Исходя изъ мысли. что хресмологическое вѣдовство—явленіе чисто внутреннее, Греки съ VII-го вѣка и раньше даже, чѣмъ спиритуалистическая философія внушила имъ отвращеніе къ символамъ, создали идеалъ пророчицы, вдохновеніе которой не было перемежающимся, какъ у Пиѳіи, и не зависѣло отъ матеріальныхъ условій.

Этимъ идеаломъ была Сивилла. Напоминая Нимфъ и живя въ уединенномъ гротѣ, Сивилла тѣмъ не менѣе не была связана съ извѣстной мѣстностью; она идетъ, куда хочетъ, повсюду нося съ собою присущій ей даръ пророчества, постояннымъ вмѣстилищемъ котораго она служитъ. Кромѣ того, Сивилла не подчинена Аполлону подобно Пиѳіи и не лишена собственнаго почина. Она говоритъ отъ своего лица, и ея относительная независимость отъ божества-пророка до такой степени сохраняется въ легендѣ, что иногда изображаютъ ее въ разладѣ съ божествомъ, почти угрожающей ему на порогѣ парнасскаго святилища.

Новая форма хресмологическаго гаданія болѣе проста, болѣе свободна и потому болѣе греческая, нежели получаемое путемъ припадковъ откровеніе. Сивилла всегда была миѳомъ, но такимъ, существованіе котораго доказываетъ, что народная логика постоянно старалась освободить хресмологію отъ всякой внѣшней помѣхи и перенести ее безъ посредства тѣла въ область чистой интуиціи

Однако вдохновеніе Сивиллъ напоминаетъ еще въ нѣкоторыхъ чертахъ вдохновеніе дельфійскихъ жрицъ. Конечно, Сивилла не есть простое орудіе богослуженія, имѣющее силу только въ опредѣленномъ мѣстѣ; тѣмъ не менѣе и у нея есть излюбленное жилище, темная пещера, изъ которой быть можетъ она никогда бы не вышла, еслибъ разнообразныя легенды не позаимствовали у миѳографовъ гипотезы о странствованіи сивиллъ. Сначала Сивилла не подвергалась конвульсіямъ; она нрава дикаго и меланхолическаго; для нея актъ пророчества — тяжелое, болѣзненное состояніе; во время припадка она одержима Аполлономъ и укрощается имъ.

Чтобы дойти наконецъ до вольнаго хресмолога, скорѣе друга, нежели орудія боговъ, раздѣлявшаго съ ними предвѣдѣніе и не терявшаго своей свободы, оставалось исключить слѣды нравственнаго порабощенія, особенно замѣтнаго въ женщинахъ, и воспоминаніе о темныхъ гротахъ, въ которыхъ вода нимфъ, матеріальный агентъ восторженности, брызжетъ изъ нѣдръ земли. Греческому воображенію не сразу удалось создать этотъ типъ независимаго пророка, обладающаго внутреннимъ зрѣніемъ и пользующагося имъ какъ природнымъ даромъ безъ помощи физіологическаго возбужденія или какихъ бы то ни было приготовленій. Беотійскій хресмологъ Бакисъ еще «одержимъ нимфами»; критскіе ясновидящіе, Миносъ, Епименидъ, исчезаютъ въ заколдованныхъ пещерахъ, изъ которыхъ выносятъ сообщенія боговъ. Но аѳинскій священный аэдъ Музей, оракулы котораго собраны Ономакритомъ, совершенно подходитъ къ этому идеалу вольнаго хресмолога. Будучи сыномъ нимфы онъ по наслѣдству получилъ пророческую способность. Даръ этотъ находится такъ сказать въ его крови, и поддерживаетъ его въ томъ состояніи, которое можно бы назвать естест-

венной восторженностью. Въ этомъ случаѣ легенда, не исключая существенной черты восторженнаго вѣдовства, т. е. содѣйствія нимфъ, освобождаетъ пророка отъ всякой матеріальной зависимости, отъ нравственнаго подчиненія; поэтому остается неяснымъ, исходили-ли музеевы оракулы отъ какого-нибудь божества. Въ такомъ видѣ вѣдовство очень близко подходитъ къ позднѣйшему понятію перипатетиковъ. Это болѣе не „одержаніе" души посторонней силой, но естественная способность или пожалуй сношеніе души съ божествомъ въ силу первоначальнаго „родства".

Разумѣется существуетъ большая разница между изступленной Пиѳіей и строгимъ Музеемъ или еще болѣе сношеніями Сократа съ его геніемъ. Кажется, легенда не могла полнѣе лишить интуитивное вѣдовство его чудеснаго характера и болѣе приблизить его къ нормальнымъ свойствамъ человѣка.

Мистицизмъ эпохи упадка попытался было идти еще дальше и, желая усилить человѣческую инниціативу, совершенно измѣнилъ задачу. Аполлоній Тіанскій въ изображеніи Филострата является уже не только разумнымъ орудіемъ откровенія: усвоенная имъ божественная мысль слилась съ его собственной. Аполлоній располагаетъ вѣдовствомъ, а не вѣдовство имъ. Неопиѳагорейская секта отрицала такимъ образомъ всякую грань между божествомъ и его видимымъ истолкователемъ, То, что было ею сдѣлано по отношенію къ Аполлонію Тіанскому, было сдѣлано также относительно перваго основателя секты Пиѳагоры. Ямблихъ говоритъ, что Абарисъ признавалъ въ Пиѳагорѣ „не пророка аполлонова, но самаго Аполлона [272])".

Такимъ образомъ хресмологическое вѣдовство представлялось Грекамъ въ трехъ различныхъ видахъ: прежде всего, какъ насильственное вторженіе божественнаго духа въ тѣло человѣка, откуда онъ удаляетъ сознательное я; затѣмъ, какъ болѣе или менѣе тѣсная и постоянная связь души съ богами; наконецъ, какъ апоѳеозъ, превращающій пророка въ живое воплощеніе божества. Первая теорія соотвѣтствовала грубымъ временамъ, такимъ образомъ объяснявшимъ физіологическія явленія, а послѣдняя тому времени, когда по-

требность въ чудесномъ обличала упадокъ умственныхъ способностей. Вокругъ средняго мнѣнія группируются почти всѣ предлагаемыя философами рѣшенія вопроса, тѣ, въ которыхъ мыслители желали отстоять права разума. Впрочемъ не слѣдуетъ забывать, что даже изъ этихъ умозрѣній, которыя въ миѳическихъ образахъ сивиллъ и хресмологовъ получили видъ реальнаго существованія, ни одно никогда не входило въ практику. На самомъ дѣлѣ Греція никогда не видѣла пророковъ, повѣренныхъ боговъ или такихъ лицъ, которыхъ можно было бы сопоставить съ ними, какими Филостратъ изображаетъ Аполлонія Тіанскаго, или какимъ много вѣковъ раньше старался быть Емпедоклъ Агригентскій. Точно также Греки слыхали только голосъ Сивиллы въ сновидѣніяхъ; эхо его носилось всюду, а субстанціи не было нигдѣ. Въ дѣйствительной жизни хресмологическое вѣдовство дѣйствовало только черезъ оффиціальныхъ органовъ, которые усвоивали обряды Пиѳона или подражали имъ. Состояніе восторженности было пріурочено къ такимъ мѣстностямъ, гдѣ гроты, источники или испаренія вызывали его. Мистическія учрежденія успѣшно боролись противъ воззрѣній мыслителей, стремившихся превратить откровеніе въ нематеріальныя сношенія души съ богами, сношенія, совершенно независимыя отъ физическихъ вліяній. Продолжали вѣрить, что божественная сила, какъ виновница восторженности, служитъ людямъ лишь въ извѣстныхъ мѣстахъ, въ извѣстное время и при соблюденіи извѣстныхъ обрядовъ. Особенно большое значеніе придавали выбору мѣста и времени. Полагали, что Аполлонъ являлся въ Дельфы въ началѣ весны и въ теченіе мѣсяца давалъ совѣты. Позже большую важность приписывали матеріальнымъ условіямъ, такъ что возбужденіе восторженности все болѣе и болѣе уподоблялось магическому заклинанію. Извѣстно заключеніе, сдѣланное въ этомъ смыслѣ Плутархомъ для объясненія упадка оракуловъ.

Однако ученіе это представляло своего рода опасности, потому что, какъ говоритъ одинъ изъ собесѣдниковъ Плутарха, „зачѣмъ культъ, если души въ самихъ себѣ носятъ даръ вѣдовства подъ условіемъ только извѣстной температуры воздуха или какого-нибудь испаренія, которыя приво-

дать душу въ движеніе. Что же значатъ въ такомъ случаѣ жрицы?.. Если испаренія производятъ состояніе восторженности, то они вызовутъ ихъ не только у Пиѳіи, но у перваго встрѣчнаго, къ тѣлу котораго прикоснутся [273])". Внутренняя сила матеріальныхъ средствъ могла повести къ упраздненію пиѳій, что открывало всѣмъ доступъ къ источнику энтузіазма. Но отвѣтъ на это возраженіе былъ легокъ: привилегія мѣста составляла родъ божественной инвеституры, и притомъ она была связана не столько съ почвой, сколько съ совокупностью учрежденій, въ число которыхъ входило и жречество.

Во всякомъ случаѣ хресмологическое вѣдовство было защищено отъ опасности стать общественнымъ достояніемъ и смѣшаться съ уличной онейромантикой. Оно отрицало всякую солидарность съ этими грубыми подражателями, съ фригійскими агиртами или энгастримиѳами, утверждавшими, что и у нихъ во внутренностяхъ есть „Пиѳонъ [272])". Такимъ образомъ хресмологія могла до конца сохранять первоначальное достоинство, и хотя оно было забыто ради новыхъ суевѣрій, тѣмъ не менѣе продолжало жить въ своихъ произведеніяхъ. Клеромантія, не особенно замысловатое искусство подбирать изреченія, пригодныя для даннаго случая, наслѣдовала хресмологіи. Оракулы продлили на нѣсколько вѣковъ свое существованіе, довольствуясь собственнными цитатами и питаясь такъ сказать собственнымъ существомъ. Благочестіе вѣрныхъ Еллиновъ, очень часто эксплуатируемое беззастѣнчивыми и ловкими интерполаторами, смѣшивало отношеніе различныхъ органовъ прорицанія: оракуловъ, хресмологовъ, сивиллъ; это сообщило истощенной хресмологіи недостававшее ей единство; до того она случайно проявляла свою плодовитость въ разнообразныхъ учрежденіяхъ и при различныхъ церемоніяхъ.

Терпѣливые собиратели соединяли остатки этой священной литературы, происходившей изъ божественнаго вдохновенія [273]). Конечно, въ ней нѣтъ ничего такого, что превышало бы средній уровень человѣческаго пониманія, и въ ворохѣ ея найдется разумѣется не одна нелѣпость. Между тѣмъ, когда вспомнишь, какъ высоко цѣнились эти грубые

тексты, исчезнувшей вѣры, какую бурю подняли они въ борьбѣ религіозныхъ ученій, то поневолѣ преувеличишь ихъ значеніе подобно тому, какъ созданный воображеніемъ Виргилія земледѣлецъ изумляется чрезмѣрно большимъ костямъ воиновъ, располагавшихъ судьбами міра при Фарсалѣ и Филиппахъ.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Прежде чѣмъ покинуть анализъ и классификацію способовъ гаданія, чтобы перейти къ изученію людей и учрежденій, которые вводили эти способы, необходимо еще разъ остановиться [1]) на идеѣ, которая можетъ быть затемнена исключительнымъ вниманіемъ къ разбираемому здѣсь предмету. Созерцая эту массу суевѣрій, легко забыть, что задачей греческаго генія было умѣрить и регулировать порывы воображенія, жаждавшаго сверхъестественнаго. Чтобы установить эту историческую истину, необходимо было серьезно отнестись къ предмету и этимъ хотя облегчить, если не рѣшить задачу; рѣшеніе ея я считаю преждевременнымъ и во всякомъ случаѣ превосходящимъ мои силы. Нужно было выяснить начала греческаго гаданія внѣ Греціи, показать тѣ общія понятія или отдѣльныя предписанія, которыя были внесены въ нихъ въ различныя эпохи изъ Египта и Малой Азіи, и потомъ опредѣлить долю участія національнаго генія. Изложеніе можетъ быть закончено сравненіемъ Еллиновъ съ нѣкоторыми позднѣйшими народами.

Подобный трудъ достаточно обнаружилъ бы раціоналистическое по преимуществу настроеніе Грековъ. У этого народа, который всегда останется гордостью арійской расы, психическія способности находились въ замѣчательномъ рав-

новѣсіи. Вѣчно живая потребность знанія не проявлялась тамъ въ нетерпѣливыхъ порывахъ, которые вслѣдствіе другой крайности приводятъ къ тѣмъ же результатамъ, что и умственная спячка, и послѣ которыхъ у божества испрашивается то, въ чемъ отказано человѣческимъ силамъ. Чувство Грековъ находило себѣ исходъ въ искусствѣ, въ поэзіи, въ патріотической дѣятельности; оно не возбуждалось уединенными размышленіями, разжигающими желанія, и не находилось въ разладѣ съ разумомъ за то, что онъ неспособенъ былъ перенести въ дѣйствительность блага, о которыхъ мечтало мистическое воображеніе. Современный міръ до сихъ поръ живетъ этой античной мудростью!

Гаданіе, мы сказали это съ самаго начала, было популярнымъ въ Греціи: оно примѣшивалось тамъ къ искусству и чувству патріотизма, составляло поддержку традиціонныхъ религій, такъ что даже философія считала нужнымъ дѣлать ему уступки. Въ своихъ обрядахъ и теоріяхъ оно соединило всю ту долю мистицизма, которую могъ допустить греческій умъ, долю, въ сущности очень незначительную; требовалось непрерывное вліяніе чужеземныхъ вѣрованій; самыя эти extra-раціоналистическія представленія не заключали въ себѣ у Грековъ никакихъ абсурдовъ и даже казались полезными. Вмѣняя себѣ въ обязанность сохраненіе вѣдовства, Греки инстинктивно старались отнять у него сверхъестественный характеръ и превратить его въ опытное знаніе. Они до такой степени привыкли подвергать каждое вѣрованіе критикѣ разума, что этимъ путемъ разсчитывали упрочить вѣдовство, на самомъ дѣлѣ приводя его къ гибели, такъ какъ вѣдовство или сверхъестественно, или перестаетъ существовать вовсе.

Съ другой стороны греческая мантика, не сливаясь такъ тѣсно съ политическими учрежденіями, какъ искусство авгуровъ у Римлянъ или утробогаданіе у Этрусковъ, прежде чѣмъ подвергнуться свободному изслѣдованію, удачно отождествилась съ дорогими для народа воспоминаніями и чтимыми обычаями. Значеніе героическихъ оракуловъ, увѣковѣченныхъ поэзіей, завѣщало прославившее ихъ искусство; притомъ же слава оракула подобнаго Дельфійскому льстила

національному самолюбію. Въ Греціи вѣра въ вѣдовство, какъ и сама религія, была связана съ обычаями, съ культомъ, съ традиціонными обрядами, съ мѣстнымъ благочестіемъ. Она жила по преимуществу внѣшней, конкретной жизнію, поддерживаясь созданными ею же привычками и такимъ образомъ благополучно прошла критическій періодъ, въ который ей грозило вмѣшательство философіи, и затѣмъ снова расцвѣла подъ живительнымъ вліяніемъ Востока. Гадатели и оракулы, т. е. люди, и учрежденія, давшіе мантикѣ правильное устройство и выраженіе, представляютъ съ этой точки зрѣнія особый интересъ; исторіи ихъ посвящены два слѣдующіе тома.

КОНЕЦЪ.

ПРИМѢЧАНІЯ

Стран. 3. Прим. 1. Мантика (μαντική)—прилагательное, при которомъ подразумѣвается существительное *знаніе* или *искусство* (ἐπιστήμη—τέχνη). Извѣстна только Платонова этимологія термина, производящая μαντική отъ μανία, *неистовство*, безуміе (отъ корня μαν или μεν. Срвн. G. Curtius, Grundzüge d. griechisch. Etymologie. S. 275). Потребовалась универсальная эрудиція эпохи упадка, чтобы усматривать въ этомъ словѣ небывалую связь съ „Вавилоняниномъ Манесомъ". Цицеронъ (Divin. I, 1) доказываетъ преимущество латинскаго термина *divinatio* передъ греческимъ; divinatio—исходящее отъ боговъ знаніе.

„ 7. „ 1. Platon. *Definit.* p. 414.

„ „ „ 2. Cicer. *Divinat.* I, 1.

„ „ „ 3. Plut. *Defect. oracul.* 38, 40.

„ „ „ 4. Sext. Empir. *Adv. Mathem.* IX, 132. Chrysippus, ap. Cic. *Divin.* II, 63. Stob. Eclog. II, 122. 238.

„ 8. „ 5. Ἄνευ ἀποδείξεως. Plat. ibid. ἀσυλλογίστως. Plut. *Defect. orac.* 40.

„ 9. „ 6. Магическія орудія у Гомера: неодолимый поясъ Афродиты (*Il.* XIV, 225 сл.), жезлъ психопомпа Гермеса (*Il.* XXIV, 343. *Od.* V, 47. XXIV, 3); наводящій забвеніе напитокъ Елены (*Od.* IV, 220 сл.), жезлъ и напитокъ Цирцеи (*Od.* X, 210—250); цѣли-

тельныя формулы сына Автолика (*Od.* XIX, 457), пѣніе Сиренъ (*Od. XII*, 40) и т. д.

„ 10. „ 7. См. Томъ III, *Оракулы. Асклепія* (Эскулапа).

„ „ „ 8. Hom. *Od.* I, 286; IV, 350—386. Срвн. Virg. *Georg.* IV, 405 сл. Въ другихъ легендахъ тоже средство употребляется по отношенію къ Силену, Пику и Фавну.

Стран. 14. Прим. 9. Solon, fragm. 31. (изд. Bergk).

„ „ „ 10. Лучше теперь же разъяснить употребленіе терминовъ, которые могутъ быть приняты за неологизмы, введенные въ исторію античной религіи. Θεολόγος, θεολογία, θεολογεῖν употребляются со времени Платона и Аристотеля для обозначенія миѳографіи, а также занимавшихся ею поэтовъ и ученыхъ. Эпитетъ *теологовъ*, θεολόγοι, прилагался главнымъ образомъ къ религіознымъ поэтамъ, каковы Орфей или Гезіодъ, и къ первымъ логографамъ и философамъ, изъяснявшимъ миѳологическія доктрины. Слово *theologus* употреблено Цицерономъ совершенно въ томъ же смыслѣ (*Nat. Deor.* III, 21)

„ „ „ 11. Hom. *Il.* XVI, 433. *XVII*, 117. Od. III, 236.

„ „ „ 12. Διὸς αἶσα, Hom. *Il.* IX, 608. XVII, 321. Διὸς или θεοῦ μοῖρα. Hom. Od. III, 269. IX, 52. *XI*, 292.

„ „ „ 13. Διὸς βουλή. Hom. Od. *XI*, 296.

„ „ „ 14. Hom. Il. XIX, 87. 410. Гомеръ упоминаетъ о *Мойрахъ* во множеств. ч. только въ двухъ мѣстахъ (*Il. XXIV*, 49. Od. VII, 197).

„ „ „ 15. Hom. *Il. XIX*, 91.

„ „ „ 16. Hom. *Il.* XX, 301.

„ „ „ 17. О различныхъ рѣшеніяхъ вопроса см. L. Mueller, De fato homerico. Berl. 1852. K. Lehrs, Zeus und die Moira (Populäre Aufsätze. Ss. 200—231). Naegelsbach, Homerische Theologie, 2 Ausg. 1861. Ss. 120—148. Girard, le Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle. Paris. 1869. pp. 110 сл.

„ „ „ 18. Керы соотвѣтствуютъ римскимъ Паркамъ еще болѣе, нежели Мойры.

Стран. 15. Прим. 19. Hesiod. Theog. 211 сл.
„ „ „ 20. Hesiod. Theog. 904 сл.
„ „ „ 21. Μοιραγέτης.
„ 17. „ 22. C. Bulle, De Pindari sapientia. Bonner Dissert. 1866. Girard, Op. cit. p. 336 сл.
„ „ „ 23. Pind. fragm. 151. Ed. Bergk.
„ „ „ 24. О беотійскихъ оракулахъ см. Томъ III этого сочиненія.
„ 18. „ 25. Pausan. X. 24, 4—5. Срвн. Зевсъ въ обществѣ Мойръ и Горъ въ мегарскомъ храмѣ (Pausan. I, 40, 4).
„ „ „ 26. *Өебаида* или *Походъ Амфіарая*, *Епигоны*, *Алкмеонидъ*, *Эдиподія*.
„ „ „ 27. „Къ чему безпокоиться о будущемъ, говоритъ хоръ въ *Агамемнонѣ* Эсхила, если невозможно избѣжать его? Зачѣмъ преждевременно смущать себя? Будущее непремѣнно окажется въ согласіи съ оракулами. Да будетъ оно благополучно"!
„ 19. „ 28. Срвн. Girard, Op. cit. livre III.
„ 20. „ 29. Aesch. *Prometh.* v. 50.
„ „ „ 30. Aesch. *Pers.* v. 732.
„ 21. „ 31. Намъ кажется, что Бернгарди (Grundriss d. griechisch. Litteratur, III, S. 201) ошибочно утверждаетъ, будто „трагики Эсхилъ и Софоклъ не признаютъ наслѣдственности грѣха, а лишь непредусмотрительность и слѣпую страсть".
„ 22. „ 32. Herod. I, 91.
„ „ „ 33. Philem. ap. Stob. serm. IX, p. 333. Срвн. Cicer. *Divin.* II, 10.
„ „ „ 34. Herod. ibidem.
„ „ „ 35. Clem. Alex. *Strom. VI*, p. 755 (ed. oxon.).
„ „ „ 36. Plat. *Sympos.* p. 201.
„ „ „ 37. Athen. *Deipnosoph.* XIII, § 78 (ed. Meineke).
„ 24. „ 38. Эд. Целлеръ, Philosophie d. Griechen. 5. vol. 8°. Leipzig. 1844—1876. (Е. Бутру печатаетъ переводъ этого замѣчательнаго труда; первый томъ перевода уже вышелъ. Парижъ. Гашетъ. 1877).
„ 25. „ 39. Не слѣдуетъ ошибаться относительно смысла нѣкоторыхъ мѣстъ, гдѣ поэты повидимому отказываютъ

людямъ въ способности познавать будущее; называя помыслы Зевса недоступными для смертныхъ. Hesiod. Theog. 1075; Opp. et Dies, 483; Fragm. 114; Pindar. Fragm. 17; Aesch. *Suppl.* vv. 86. 1056. Sophocl. fragm. incert. 686), они желаютъ этимъ сказать, что откровеніе есть даръ добровольный, и что никто не можетъ постигнуть мысль божественнаго владыки безъ его согласія. Они признаютъ гаданіе, но отрицаютъ гадательную магію.

Стран. 25. Прим. 40. Μαντικὴν πᾶσαν τιμᾶν (Diog. Laert. VIII, 24).

„ 26. „ 41. Diog. Laert. VIII, 22. Aelian. *Var. Hist.* IV, 17. Срвн. Plat. *Sympos.* p. 202.

„ „ „ 42. См. во II томѣ Пиѳагора причисленъ къ „хресмологамъ".

„ „ „ 43. Euseb. *Praep. Evang.* X, 3, 6.

„ „ „ 44. Lucian. *Vit. auctor.* 2.

„ „ „ 45. Artemid. *Onirocrit.* II, 69 (ed. Hercher).

„ „ „ 46. Nemes. *Nat. Hom.* XII, 201.

„ „ „ 47. Plut. *Plac. philos.* V, 2. Diog. Laert. VIII, 19, 32. Porphyr. *vit. Pyth.* 11.

„ 27. „ 48. Clem. Alex. *Strom.* IV, p. 632. Oxon. (Empedocl. *Fragm.* 447—448).

„ „ „ 49. Plut. *Sapient. conviv.* 3.

„ „ „ 50. Diog. Laert. I, 3, 69. (μαντικὴν μὴ ἐχθαίρειν).

„ 28. „ 51. Cicer. *Divin.* I, 3. Plut. *plac. philosoph.* V, 1.

„ „ „ 52. Aristot. ap. Hephaest. p. 45.

„ 29. „ 53. Plut. *De vit. pud.* 5.

„ „ „ 54. Chalcid. *in Tim.* p. 249.

„ „ „ 55. τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι (Plut. *De superst.* 3).

„ 30. „ 56. Халкидій повидимому ошибся и перенесъ на Гераклита стоическую доктрину, приписавши ему то мнѣніе стоиковъ, что душа во время сна становится способной къ прорицанію: „(*rationem*) *consciam decreti rationabilis factam, quiescentibus animis* ope sensuum futura denuntiare"... Chalcid. *in Tim.* p. 249.

„ „ „ 57. См. дальше, т. II, *Сивиллы*.

„ „ „ 58. Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη

χιλιῶν ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν (Plut. *Pyth. orac.* 6).

Стран. 30. Прим. 59. Plut. *Pyth. orac.* 21.
„ 31. „ 60. E. Zeller, Philosoph. d. Griech. I₃, S. 809.
„ „ „ 61. Cicer. *Divin.* I, 3.
„ „ „ 62. Plut. *Pericl.* 6.
„ 32. „ 63. Euripid. *Helen.* 743 сл.
„ „ „ 64. Eurip. ap. Plut. *Def. orac.* 40. Cicer. *Divin.* II, 5.
„ 33. „ 65. Cicer. *Divin.* II, 58. *Nat. Deor.* I, 12, 43. Sext. Empir. *Adv. Mathem.* IX, 19. Plut. *Def. Orac.* 17. Clem. Alex. *Protrept.* p. 57. *Strom.* V, 698. Oxon.
„ „ „ 66. Plut. *Quaest. conviv.* VIII, 10, 2. *Placit. philos.* V, 2.
„ „ „ 67. Plut. *Quaest. conviv.* VIII, 10, 2.
„ 34. „ 68. Cicer. *Divin.* I, 37. Dio Chrysost. Orat. 53.
„ „ „ 69. Cicer. *Divin.* I, 57.
„ „ „ 70. Euseb. *Praep. Evang.* XIV, 27, 3.
„ 35. „ 71. Diog. Laert. IX, 17.
„ „ „ 72. Plin. X, 49, 137.
„ 36. „ 73. Xenoph. *Memorab.* IV, 3, 12. I, 4, 14.
„ „ „ 74. Xenoph. *Memorab.* I, 3, 4. II, 6, 8. IV, 7, 10. *Anabas.* III. 1, 5. Plat. *Apolog.* 21.
„ 37. „ 75. Xenoph. *Memorab.* I, 1, 6.
„ „ „ 76. Xenoph. *Cyrop.* I, 6, 2.
„ 38. „ 77. Xenoph. *Apolog.* 2.
„ „ „ 78. Plat. Crit. 2, 44. *Phedon.* 60. *Apol.* 33.
„ „ „ 79. Xenoph. *Apolog.* 3.
„ „ „ 80. Plat. *Crit.* 2.
„ „ „ 81. Diog. Laert. VI, 25.
„ 39. „ 82. Horat. *Od.* I, IX, 13.
„ „ „ 83. Diog. Laert, II, 116.
„ „ „ 84. Plut. *Prof. in virt.* 12.
„ „ „ 85. Plat. *Legg.* V, p. 738 b. *Epinomis*, p. 985 c.
„ „ „ 86. Plat. *Rep.* II въ концѣ.
„ „ „ 87. Plat. *Phaedr.* p. 244 b.
„ „ „ 88. Plat. *Tim.* p. 23.
„ 40. „ 89. Hippocr. *Ep. ad Philop.* p. 909. Срвн. Macr. *Sat.* I, 20, 4.

Стран. 40 Прим. 90. См. томъ III, *Оракулы Асклепія*.
" " " 91. Plat. *Legg*. V, p. 738 c.
" " " 92. Plat. *Legg*. I, p. 642 d.
" " " 93. Plat. *Legg*. V, p. 738. VI, p. 759.
" " " 94. Plat. *Legg*. VI, p. 772.
" " " 95. Plat. *Legg*. XI, p. 914 b.
" 41. " 96. Plat. *Sympos.* p. 188 c.
" " " 97. Plat. *Politic.* p. 290 c.
" " " 98. Plat. *Republ.* II, p. 364.
" " " 99. Plat. *Legg*. XI, 913 b.
" " " 100. Plat. *Laches*, p. 199.
" " " 101. Plat. *Epinomis*. p. 975 c.
" " " 102. Plat. Phaed. XXII, p. 244 d. (οἰωνιστική отъ οἴησις).
" " " 103. Plat. *Phileb.* p. 67.
" " " 104. Plat. *Tim.* p. 71.
" " " 105. Plat. *Phaed.* p. 265 b—c. 244 c—e. 245 a—c. 249 d—e.
" 43. " 106. Plat. *Tim.* p. 71 (ἔννους).
" 44. " 107. Plat. *Tim.* p. 71. *Republ.* IX, p. 571. *Epinomis*, p. 985.
" " " 108. Plat. *Apol.* 30.
" " " 109. Plat. *Epinomis*, p. 985.
" " " 110. Plat. *Legg*. V, p. 738.
" " " 111. Срвн. Plat. *Phaed.* p. 81.
" " " 112. Plut. Dion., 22.
" 45. " 113. Aristot. *Mor. Eudem.* VII, 14.
" " " 114. Aristot. *Memor.* p. 449.
" " " 115. Aristot. *De divin. per insomn.* 1.
" " " 116. Aristot. *Polit.* II, 9.
" " " 117. Cicer. *Divin.* II, 48.
" 46. " 118. Aristot. ap. Sext. Empir. *Adv. Mathem.* IX, 21.
" " " 119. Pindar. *Fr.* 108 (Ed. Bergk.). Срвн. E. von Lasaulx, *Die prophetische Krafft d. menschlichen Seele in Dichtern u. Denkern.* München. 1858.
" " " 120. Aristot. *Problem.* XXX, 1. Срвн. *Plut. Plac. philos.* V, 1, а также во II т. главу *Хресмологи*.

Стран. 46. Прим. 121. Athen. *Deipnos.* XII, 72. Aelian. *Var. Hist.* IX, 13.

„ „ „ 122. Arist. *Rhet.* III, 5.

„ 47 „ 123. Aristot. ibid.

„ „ „ 124. Aristot. *Oeconom.* II, 2. 3.

„ „ „ 125. Euseb. *Praep. Evang.* IV, 2.

„ „ „ 126. Origen. *Contra Cels.* VII, 3.

„ „ „ 127. Athen. *Deipnos.* XIV, 18.

„ „ „ 128. См. т. III. *Оракулъ Трофонія.*

„ „ „ 129. Cicer. *Divin.* II, 42.

„ „ „ 130. Heracl. Pontic. (*Fragm. historic. graec.* ed. Müller. p. 107.

„ „ „ 131. Cicer. *Divin.* I, 3.

„ „ „ 132. См. Wachsmuth, *die Ansichten der Stoiker über Mantik u. Dämonen.* Berlin. 1860. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, IV., S. 313 ff.

„ „ „ 133. Cicer. *Divin.* I, 5 g. II, 17, 48.

„ „ „ 134. Cicer. *Divin.* II, 49.

„ „ „ 135. Cicer. *Nat. Deor.* II, 5, 65. Diog. Laert. VII, 149. Sext. Empir. *Adv. Mathem.* IX, 132.

„ 51. „ 136. Cicer. *De fato*, 18. Gell. VII, 2.

„ „ „ 137. Tacit. *Annal.* VI, 21.

„ 52. „ 138. Senec. *Quaest. Nat.* II, 35. *Epist.* XLI, 1.

„ „ „ 139. См. выше, стр. 7.

„ „ „ 140. Cicer. *Divin.* I, 18. II, 11. Plut. *Vita Rom.* 212.

„ „ „ 141. Cicer. *Divin.* I, 30. Plut. *Plac. Philos.* V, 1.

„ 53. „ 142. Cicer. *Divin.* I, 50.

„ 54. „ 143. Diog. Laert. X, 135. Plut. *Plac. philos.* V, 1. Tertull. *De anima*, 46.

„ „ „ 144. Epicur. *Epist. ad Pythocl.* См. Guyau, *Contingence et liberté selon Epicure* (*Revue philos.* juillet, 1877).

„ 55. „ 145. Cicer. *Divin.* II, 3—9. *De fato.* 14.

„ 56. „ 146. Cicer. *De fato*, 14.

„ „ „ 147. Cicer. *Divin.* I, 7.

„ „ „ 148. Cicer. *Ad. Div.* II, 42. 47.

„ „ „ 149. Diog. Laert. *VII*, 149.

„ 57. „ 150. Cicer. *Divin.* I, 3. *Acad.* II, 33.

Стран. 57. Прим. 151. Cicer. *Divin.* II, 42.

„ „ „ 152. См. E. Zeller, *Philos. der Griechen*, IV₃, S. 320, 6.

„ „ „ 153. Augustin. *Civit. Dei*, V, 2.

„ „ „ 154. Suidas, см. сл. οἰωνιστική. Быть можетъ это спеціальное разсужденіе составляло только одну главу *Мантики*.

„ „ „ 155. Ciecer. *Divin.* I, 55.

„ „ „ 156. Cicer. *Divin.* I, 30.

„ 58. „ 157. Cicer. *Defato.* 3—4.

„ „ „ 158. См. Т. IV. *Вѣдовство у Римлянъ.*

„ „ „ 159. Cicer. *Divin.* I, 58.

„ „ „ 160. Polyb. *Excerpt. Vatican.* XXIX, 6.

„ „ „ 161 Lucan. *Phars.* IX, 550.

„ 59. „ 162. Cicer. *De Natura Deor.* l. III (44 г. до Р. Х.); *De Divinatione*, l. II (44 г. до Р. Х.); *De fato*, l. I (44 г. до Р. Х.).

„ „ „ 163. T. Schiche, *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de Divinatione.* Ienae. 1876. Авторъ разсужденія старается доказать, что вторая книга *Трактата о Вѣдовствѣ* составлена по Клитомаху Карѳагенскому, ученику Карнеада, а первая по Посейдонію. Срвн. сочиненіе, котораго я не имѣлъ подъ рукой, Гартфельдера *die Quellen von Ciceros zwei Büchern de Divinatione. Freiburg—Brisgau.* 1878.

„ 60. „ 164. Cicer. *Divin.* II, 72.

„ „ „ 165 Plut. *Cic.* 5. (*De EI ap. Delph.* 3). Достовѣрность факта основательно оспоривается Друманомъ (Geschihte Roms, V, S. 251).

„ „ „ 166. Strab X, 3, 23.

„ „ „ 167. Liv. XLIII, 13.

„ 61. „ 168. Ал. Полигисторъ жилъ около 80—50 г. до Р. Х.

„ „ „ 169. Diog. Laert. VIII, 32.

„ „ „ 170. Iamblich. *Vita Pythag.* 137.

„ „ „ 171. Ioseph *Bell. Iud.* II. 8, 12.

„ „ „ 172. Phil. *Migr. Abrah.* p. 417 d. *De Somn.* 1108. a. См. E. Zeller, *Philosophie d. Griechen.* V, S. 364.

„ „ „ 173. Plin. X, 49, 137.

Стран. 60. Прим. 174. Plin. Iun. *Epist.* III. 5, 4.
„ 63. „ 175. Plin. Iun. *Epist. I*, 18.
„ „ „ 176. Tac. *Annal. VI*, 21.
„ „ „ 177. Tac. *Annal. XIV*, 12.
„ „ „ 178. Stob *Eclog. LX*, 10.
„ 64. „ 179. Plut. *Themist.* 10.
„ „ „ 180. Plut. *Defect. Orac.* 40.
„ „ „ 181. Plut. ibid. 48.
„ „ „ 182. Plut. *De pyth. Orac.* 21.
„ „ „ 183. Plut. *Gen. Socrat.* 20. *Defect. Orac.* 13, 16, 38.
„ 65. „ 184. Plut. *Defect. Orac.* 48.
„ „ „ 185. Plut. *Def. orac.* 40—41.
„ 66. „ 186. Euseb. *Praep. Evang.* V, 18, 3, 21, 4; *VI*, 6, 52. Theodor. *Cur. graec. affect. VI*, p. 561. Iulian. *VII*, p. 209, 6.
„ „ „ 187. Euseb. *Praep. Evang*, *V*, 21.
„ „ „ 188. Sext. Empir. *Adv. Mathem. V*, 45—49.
„ „ „ 189. Gell. *XIV*. Глава эта содержитъ въ себѣ опроверженіе астрологическихъ теорій и рѣшительныя нападки на вѣдовство вообще, такъ какъ оно нарушаетъ душевное спокойствіе.
„ „ „ 190. Euseb. *Praep. Evang. IV*, 1—2.
„ 67. „ 191. Cels. ap. Origen. *Contra Cels. VIII*, 45. См. возстановленіе *подлинной рѣчи* Цельзія Обе (Aubé): *Histoire des persécutions de l'Eglise.* La Polémique païenne à la fin du II-e siècle. Paris, 1877.
„ „ „ 192. M. Aurel. I, 17; *IX*, 27.
„ 68. „ 193. Max. Tyr. *Diss. XV*, 7.
„ „ „ 194. Max. Tyr. *Diss. XIV*, 7.
„ „ „ 195. Max. Tyr. *Diss. XIX*. Разсужденіе носитъ слѣдующее названіе: „Если мантика существуетъ, то остается-ли что-либо въ нашей власти"; все оно цѣликомъ вращается на отношеніи вѣдовства къ року.
„ „ „ 196. Philostr. *Vita Apollon. IV*, 44, 3.
„ „ „ 197. Philostr. ibid. *V*, 12.
„ 69. „ 198. Plotin. *Ennead. II*, 3, 7; *III*, 1, 6.
„ „ „ 199. Plot. *Ennead. IV*, 4, 39; *II*, 3, 7.

Стран. 69. Прим. 200. Ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων. Plotin. *Ennead.* *III*, 4, 6.

" " " 201. Plotin. *Ennead.* *II*, 3, 7; *III*, 1, 6 (εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα).

" " " 202. Firmic. Matern. *Mathes.* *I*, 3.

" 70. " 203. Porphyr. *Vita Plot.* 11. Euseb. *Praep. Evang.* VI, 1, 5.

" " " 204. Porphyr. *De abstinent.* *II*, 48.

" 71. " 205. Euseb. *IV*, 7; VIII, 1. Firm. Matern. *Mathes.* *XIII*, 4. g. Wolff, *Porphyrii de philosoplia ex oraculis haurienda reliquiae.* Berolin. 1856.

" " " 206. Suidas, Ἰουλιανός. О двухъ Юліанахъ, Халдейцѣ и Өеургѣ, и о мистической литературѣ вообще см. Лобекъ, *Aglaophamus*, pp. 98—111; 224—226. G. Bernhardy, *Grundriss der griech. Litterat.* *II* ₂, Ss. 453—457.

" " " 207. Существовали замѣтки объ оракулахъ и сборники текстовъ, составленные Ономакритомъ, Гераклидомъ Понтскимъ, Филохоромъ, Хризиппомъ, Мназеею изъ Патръ, Истромъ, Никандромъ, Флегонтомъ изъ Траллъ, Эліеномъ, Эномаемъ и пр.

" " " 208. Porphyr. *Ad. Aneb.* 12—26.

" 72. " 209. Porphyr. *ibid.* 9.

" " " 210. Porphyr. *De Abstin.* *II*, 51.

" " " 211. Porphyr. *ibid.* *II*, 49, 51. 53.

" 73. " 212. Ямвлихъ написалъ объемистую книгу: περὶ τῆς χαλδαικῆς τελεωτάτης φιλοσοφίας. См. G. Wolff. Op. Cit. S. 66.

" " " 213. Procl. *In Tim.* *IV*, 240. 287. *In Cratyl.* 106.

" " " 214. Iamblich. *Myster.* *VI*, 3.

" 75. " 215. Iamblich. Myster. *III*, 16.

" " " 216. Eunap. *in Maxim.* p. 474.

" 75. " 217. Procl. in Cratyl. p. 75.

" " " 218. Marin. *Vita Procl.* 38.

" " " 219. Σύμφωνα Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λογία βιβλία. Это, нынѣ не существующее сочиненіе приписываютъ иногда Сиріану. Срвн. E. Zeller, *Philosophie der Griechen.* V (*III*. 2, 2), S. 704.

Стран. 76. Прим. 220. Marin. *ibid.* 26, 27, 30.
" " " 221 Olympiod. *In Gorg.* p. 197. Phot. *Biblioth.* p. 1029—1033. Eunap. *In Aedes.* p. 471. См. Т. IV: *Вѣдовство и имперскіе законы.*
" 77. " 222. Theodor. *Graec. aff. cur.* prooem.
" 78. " 223. Fontenelle, *Hist. des oracles* (сокращеніе труда Ванъ-Даля: *De oraculis veterum*).
" " " 224. См. Т. *II: Сивиллы.*
" " " 225. Clem. Alex. *Protrept.* § 1, 2.
" " " 226. Cyprian. *Fragm. ap. ad Bolland.* VII, p. 222. L. Preller, Ausgewählte Aufsätze, S. 279.
" " " 227. Chrysost. *Homil.* V *in Cor.* I.
" " " Iulian. ap. Cyrill. *adv. Iulian.* X, p. 356—358.
" 79. " Св. Павелъ рѣшительно объявилъ что всѣ языческія божества демоны(I *Cor.* X, 29).
" " " 230. Lactant. *Epist. ad Pentad.* 70.
" " " 231. Tertull. *Apolog.* 22.
" 80. " 232. Minuc. Felix. Octav. 8.
" " " 233. Lactant. *Institut.* Div. *II*, 15, 17.
" " " 234. Tatian. *Adv. Graec.* 18. Срвн. Tertull. ibidem.
" 81. " 235. Lactant. *Instit.* Divin. *VII*, 13. *Epist. ad Pentad.* 70. Tertull. *Apolog.* 23 Iustin. *Apolog.* I, 18.
" " " 236. Вызовъ тѣни Самуила ендорской волшебницей. (I *Reg.* XXVIII).
" " " 237. *Deuteron.* XIII, 1. *Eccles.* XXIV, 1. *Ierem.* XXIII, 32. XXVII, 9—10. *Zachar.* X, 2.
" " " 238. Fronto, De feriis Alsiens. 3.
" " " 239. Tertull. *De Anima.* 46.
" " " 240. Lactant. *De opific. Dei* 18.
" " " 241. Περὶ ἐνυπνίων съ комментаріемъ Никифора Григоры (XIV в.).
" " " 242. ἀρίδηλα τῶν ἐσομένων γράμματα (Synes. *De insomn.* p. 134).
" " " 243. Fronto, *Epist. ad. M. Aurel.* I, 4—5 *De feriis Alsiens.* 3.
" 83. " 244. Synes. *ibid.* p. 153—154.
" " " 245. Plutarch. *Def. Oracul.* 50.
" " " 246. August. *Civ. Dei.* XVIII, 5.

Стран. 83. Прим. 247. Подобно голосамъ, выходившимъ изъ кивота (Aug. *Civ. Dei*. X, 17).

„ 84. „ 248. August. *Civ. Dei*. XXII, 8.

„ „ „ 249. См. заклятіе на мѣстѣ дьявольскихъ сновидѣній (noctium phantasmata), въ литургическомъ гимнѣ *Te lucis ante terminum*. Срвн. νύχια... φάσματ' ὀνείρων Eurip. *Iphig. Taur*. v. 1231).

„ 85. „ 250. См. библіографическую замѣтку объ оракулахъ.

„ 86. „ 251. Чудо—любимѣйшее дѣтище вѣры (Гете).

ПРИМѢЧАНІЯ

къ I-й части.

Стран. 88. Прим. 1. Сервій (ad Aeneid. III, 443) называетъ „простымъ“ (simplex) индуктивное вѣдовство по сравненію съ другимъ, болѣе сложнымъ по его мнѣнію или болѣе полнымъ.

„ „ „ 2. Во времена упадка Византіи эти установившіеся термины употреблялись для обозначенія такихъ классификацій, въ которыхъ они пріобрѣтали совершенно новое значеніе. Такъ компиляторъ X в. по Р. Х. Свида (см. подъ слов. προφητεία) опредѣляетъ гаданіе вообще какъ предвидѣніе, различая предвидѣніе *духовное* (πνευματική), или христіанское пророчество, исходящее отъ Духа Святаго, потомъ гаданіе *демоническое* (δαιμονική), исходящее отъ геніевъ, и гаданіе физическое, или *естественное* (φυσική), пользующееся инстинктомъ животныхъ; наконецъ искусственное, или *техническое* провидѣніе (τεχνική), а также *вульгарное* (δημώδης) представляются одно научной индукціей, другое здравымъ смысломъ. Почти тоже самое дѣленіе усвоиваетъ Каспаръ Певкеръ въ своемъ трудѣ *De variis divinationum generibus*. Схоліастъ Лукіана (Phars. I, 588) распредѣляетъ виды вѣдовства (*quibus providentur futura*) еще болѣе страннымъ способомъ: онъ насчитываетъ ихъ пять, причемъ мантика только занимаетъ первое мѣсто. За мантикой

раздѣленной на столько частей, сколько существуетъ элементовъ, слѣдуетъ математика, куда входятъ ауспиція, утробогаданіе и гороскопія; далѣе идетъ *ворожба*, или гаданіе по жребіямъ. Два остальныхъ способа гаданія принадлежатъ къ магіи: сначала *порча посредствомъ колдовства*, а потомъ *очарованіе*, или искусство становиться невидимымъ. Сочиненіе Буленгера (Boulengerus, *De sortibus, de auguriis et auspiciis, de ominibus prodigiis, de terrae motu et fulminibus* (621) представляетъ компиляцію, полезную, но чуждую всякой обработки и метода. К. Р. Пабстъ въ превосходномъ разсужденіи (*De diis graecorum fatidicis.* 1840) и Мецгеръ въ статьѣ *Divinatio* (Pauly, Real-Encyclopaedie) придерживаются общепринятаго дѣленія. Шеврель (Chevreul) приведенъ былъ къ занятіямъ этимъ предметомъ обстоятельствами, которыя сообщали мистическимъ знаніямъ интересъ современности (Journal des Savants, 1852 и 1853); общая классификація его опирается на традиціонное дѣленіе; притомъ онъ слишкомъ легко удовлетворяется въ частностяхъ поверхностными отношеніями и совсѣмъ не соображается съ историческимъ развитіемъ.

Стран. 89. Прим. 3. К. Р. Пабстъ (op. cit. p. 13) не придаетъ рѣшительно никакой важности этому соображенію рядомъ съ противоположнымъ мнѣніемъ К. Фелькера (Völker, *Allgem. Schulzeit.* 1851. II, nº 146); но онъ ясно видитъ, что занятіе искусственнымъ вѣдовствомъ не могло быть предварительнымъ условіемъ вѣры въ вѣдовство естественное.

„ „ „ 4. Hom. *Odyss.* XV, 172 сл.

„ „ „ 5. Pausan. I, 34, 4 (χρησμολόγος равнозначительно *vates* и означаетъ *пророкъ* въ современномъ смыслѣ этого слова).

„ 93. „ 6. Hom. *Iliad.* XXIV, 285—321.

„ „ „ 7. Hom. *Odyss.* XX, 100—120.

„ „ „ 8. Разница была ясно обозначена въ книгѣ, приписываемой Мелампу Гierограммату: περὶ τεράτων καὶ σημείων (Artemid. *Onirocrit.* III, 28).

Стран. 96. Прим. 9. Срвн. Herod. IV, 126.

„ „ „ 10. Pherecyd. ap. Clem. Alex. *Strom.* V, p. 671. Oxon. (Fragm. histor. graec. ed. Müller. Didot. I, p. 98).

„ 97. „ 11. См. Aeschyl. *Prometh.* 484—499.

„ „ „ 12. См. Т. II: *Героическіе гадатели.*

„ „ „ 13. См. *выше*, стр. 89. Herod. IX, 93.

„ 98. „ 14. Xenoph. *Memor.* I, 1, 3.

„ „ „ 15. См. G. Wolff. *De phil. ex orac. haur.* p. 46—48.

„ „ „ 16. Varr. ap. Selv. *Aeneid.* III, 359.

„ „ „ 17. По этой системѣ слѣдовало бы астрологію отнести къ пиромантіи, какъ дѣлаетъ это Серній (*ibid*) и всюду размѣстить клеромантическіе методы.

„ 99. „ 18. Suidas, см. подъ сл. οἰωνός. Смѣшеніе словъ и понятій доходитъ до того, что Марціанъ Капелла называетъ *ойонистикою* пророческій энтузіазмъ: *Oionistike tertia est* (послѣ астрологіи и символики), *per quam tripus illa ventura denuntiat atqae omnis eminuit nostra cortina* (Marc. Cap. IX, p. 303 G.).

„ „ „ 19. Срвн. Procop. *Bell. Goth.* IV, 21.

„ „ „ 20. Cicer. *Divin.* I, 33. τερατοσκόπος—τερασκόπος—συμβολομάντις—συμβολοδεικτης—συμβολοδιδάκτης.

„ „ „ 21. Schol. Pindar. *Olymp.* XII, 10, Hesych. подъ сл. σύμβολοι. Schol. Aristoph. *Aves*, 721.—σύμβολοι или σύμβολα въ обыкновенномъ смыслѣ слова означаетъ случайныя *встрѣчи*, ἀπαντήσεις, ἐνοδια συναντήματα, ἐκ συναντήματος οἰωνίσματα; съ этими словами соединялось и представленіе о Деметрѣ потому безъ сомнѣнія, что въ поискахъ за дочерью богиня была внимательна ко всякаго рода встрѣчамъ. Свида (подъ сл. Μελάμπους) называетъ особое разсужденіе Мелампа о встрѣчахъ, περὶ συμβόλων. Это могло составлять одну изъ главъ упомянутаго уже въ примѣчаніи 8, стр. 93 сочиненія: *О чудесахъ и знаменіяхъ.*

„ 100. „ 22. См. ниже: *Кледономантія. Клеромантическое вѣдовство.* Срвн. Т. III: *Оракулы Геракла.*

„ 102. „ 23. См. объ этомъ вопросѣ вообще Aelian. περὶ ζῴων ἰδιότητος (*Nat.* или *Histor. Animal.* lib. XVII). А.

de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. p. Regnaud. 2 vol. in—8. Paris. 1874.

Стран. 103. Прим. 24. Слѣды иноземнаго символизма легко найти въ легендахъ о Зевсѣ (лебедь съ Ледою, быкъ съ Европою), объ Аполлонѣ-дельфинѣ и т. д.

„ „ „ 25. Въ сочиненіи Никандра (Ἑτεροιουμένα) насчитывалось не меньше пяти пѣсенъ. Въ числѣ авторовъ *Метаморфозъ* (Μεταμορφώσεις—Ἀλλοιώσεις—Ἑτεροιούμενα) называютъ еще Коринну, Парѳенія, Ѳеодора, Антигона изъ Кариста, Каллисѳена, Дидимарха, Нестора изъ Ларанды, Антонія Щедраго, не говоря уже объ Овидіи, который одинъ пользуется большею извѣстностью, нежели всѣ прочіе вмѣстѣ.

„ „ „ 26. Объ этомъ распредѣленіи, простирающемся на царство растительное, сбивчивыя, но интересныя свѣдѣнія сообщаетъ Евстаѳій (Schol. Iliad. I, 206).

„ 104. „ 27. „Животныя неразумныя“, писалъ ученый гадатель Артемидоръ (Onirocrit. II, 69), „говорятъ совершенную правду, потому что они не обращаются къ соображеніямъ и размышленіямъ. Это самое начало и служитъ основаніемъ теоріи энтуазіазма.

„ „ „ 28. Plat. *Tim.* p. 91. Срвн. Plut. *Sollert. animalium.* 22.

„ 105. „ (*). Библіографія касательно пріемовъ орниѳомантіи: a) Hesiodus, ὀρνιθομαντεία (Bernhardy, Grundr. d. griech. Litterat. II², S. 329). b) Telegonus, περὶ οἰωνιστικῆς (Suidas, подъ сл. οἰωνός). c) Hylas, *De externorum auguriis* (Plin. X, 16, 38). d) Artemidorus Daldianus, Οἰωνοσκοπικά (Suidas, подъ сл. Ἀρτεμίδ.). e) Apollonius Lacedaemon (Psellus, *Op. intra* cit.). f) Polles, τὰ περὶ οἰωνιστικῆς τῆς καθ' Ὅμηρον (Schol. Hom. *Iliad.* II, 305. Thesaur. Graec. Ling. подъ сл. οἰωνοπολίη). g) Mich. Psellus, περὶ ὠμοπλατοσκοπίας καὶ οἰωνοσκοπίας (Ed. Hercher, ap. *Philologus*, VIII, 1. 1853. Ss. 166—168), h) Spanhem ad Callimach. *Pallad. lavacr.* 121—124. (II, p. 702—720. Ed. Ernesti). i) Nessel, *De auguriis Graecorum.* Upsal. 1719. k) Meiners, *Ueber. das Verhältniss des Ex-*

tispicium zu dem Auguralwesen in Griechenland und Rom. 1806.

Стран. 105. Прим. 29. Aeschyl. *Agamemn.* 58. Срвн. Euripid. *Ion.* 180. Ovid. *Fast.* I, 446—448 и пр.

„ „ „ 30. Athen. *Deipnosoph.* IX, § 49.

„ „ „ 31. Plin. X, 3, 7.

„ 106. „ 32. Plutarch. *Sollert. animal.* 20.

„ „ „ 33. Стацій резюмируетъ эти общераспространенныя понятія въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ спрашиваетъ: „unde hic honor alitibus?“ т. е. откуда такая честь.... (Theb. III, 422 сл.).

„ „ „ 34. Plut. *Sollert. animal.* 22 (Переводъ Бетоло).

„ „ „ 35. Cels. ap. Origen. *Contra Cels.* IV. 88.

„ „ „ 36. Porphyr. *De abstin.* III, 5.

„ 107. „ 37. οἰωνός отъ οἶος по Шеману, *Griechische Alterthümer*, II*, S. 272. G. Curtius, *Griech. Etymol.* I, S. 359 производитъ οἰωνός отъ ὀφι=avis. См. выше платоновскую этимологію отъ οἴησις.

„ „ „ 38 См. во введеніи представленія, приписываемыя Демокриту и Порфирію. Срвн. Philostr. *Vit. Apollon.* I, 21; III, 9. Уже въ гомеровскомъ гимнѣ (ad Mercur. 522. 563) Θріи пріобрѣтаютъ даръ прорицанія, поѣдая медовые соты.

„ „ „ 39. Aesch. *Sept. ad Theb.* 25.

„ 108. „ 40. См. Suidas, подъ сл. οἰωνός.

„ „ „ 41. См. въ Т. IV, *Римское вѣдовство.*

„ „ „ 42. Aristoph. *Aves*, 719 сл.

„ „ „ 43. Hesych. представляетъ себѣ οἰωνός какъ синонимъ ὄφις. Свида слѣдующимъ образомъ объясняетъ *ойокистику*: οἷον, εἰ ἐν τῇ στέγῃ ἐφάνη γαλῆ, ἢ ὄφις, τόδε τι σημαίνει. Злоупотребляя аналогіей, отождествляютъ даже πτέρον = οἰωνός = auspicium = imperium. — Для этого употреблялись названія: οἰωνιστική, οἰωνική, οἰωνοσκοπια, οἰωνομαντεια, ὀρνιθομαντεία, ὀρνιθοσκοπια, ὀρνεομαντεία, ὀρνεοσκοπία, φάτις ἀπ' οἰωνῶν, οἰώνισμα, οἰωνισμός, а лица, занимавшіяся этого рода гаданіемъ, носили названія: οἰωνοπόλοι, οἰωνομάντεις, οἰωνισταί, οἰωνιστῆρες, οἰωνοσκόποι, ὀρνιθομάντεις, ὀρνιθοσκόποι,

ορνιθοκρῖται, ὀρνεοσκόποι, ὀρνεομάντες и даже οἰωνοθέται. Наиболѣе употребительные термины: οἰωνοί=auspicia; οἰωνοσκόπια=disciplina auguralis; οἰωνοσκόποι=augures.

Стран. 108. Прим. 44. Pausan. X, 5, 5.
„ „ „ 45. Aesch. *Prometh.* 486 сл.
„ „ „ 46. Ovid. *Metamorph.* XII, 302.
„ „ „ 47. Clem. Alex. *Stromat.* I, p. 361. Gregor. Nazianz. *Advers. Iulian.* Orat. I, p. 100. Suidas, подъ слов. οἰωνιστική.
„ „ „ 48. Appian. *Fragm.* ap. Miller. *Revue archéol.* Nouv. serie. XIX, p. 102 сл. Theodor. *Graec. aff. cur.* I, p. 467. Объ Арабахъ разсказывали, что они понимаютъ языкъ птицъ, особенно вороновъ (Philostr. *Vita Apollon.* I, 20. Porphyr. *De abstin.* III, 4.
„ 109. „ 49. Plin VII, 56, 203.
„ „ „ 50. Cyprian ap. Bolland (L. Preller, *Ausgewählte Aufsätze*, S. 280).
„ „ „ 51. Suidas., loc. cit.
„ „ „ 52. Hom. *Od.* II, 182. Простыя, невѣщія птицы назывались ἀσύμβολοι, ἀτέκμαρτοι, ἠλίθιοι.
„ 109. „ 53. Porphyr. *De Abstin.* III, 4.
„ „ „ 54. Plut. *Quaest. rom.* 21.
„ „ „ 56. Одна куропатка, кажется, представляла исключеніе; неизвѣстно почему она пользовалась славой *нечестивой*: (πέρδικες) μόνοι τῶν ὀρνίθων θεῶν σέβας οὐκ ἔχουσι (Artemid. *Oniracr.* II, 46). Эммануилъ Филесъ (Philes, въ XIV в.) высказывается о нихъ отрицательно.
„ „ „ 56. Hom. *Iliad.* VIII, 247. XXIV, 310. *Срвн.* Pindar. *Isthm.* VI (5), 50. Xenoph. *Anab.* VI, 1, 23.
„ „ „ 57. Theocr. *Idyll.* XXVI, 31.
„ „ „ 58. Etymol. Magn. p. 619, 39.
„ „ „ 59. Ovid. *Metam.* II, 507. Petron. *Satyric.* § 122. Stat. *Theb.* III, 506. Plut. *Pyth. orac.* 12. Aelian. *Histor. animal.* I, 48. *Anthol. Palat.* IX, 272. etc.
„ „ „ 60. Pind. ap. Fulgent. *Mith.* I, 12.
„ „ „ 61. Plin. X, 12, 34. Срвн. Clem. Alex. *Protrept.* p. G.
„ 110. „ 62. Schol. Hom. *Odyss.* XIV, 327. Suidas, подъ сл.

ἐς κόρακας. Apollon. Rhod. III, 930. Ovid. Metam. II, 548 сл.

Стран. 110. Прим. 63. Hom. *Odyss*. XIII, 87; XV, 526. Коршунъ перешелъ быть можетъ отъ Гора египетскаго къ Аполлону греческому.

" " " 64. Hom. *Iliad*. X, 274. Serv. *Aen*. XI, 274.

" " " 65. Plut. *Pyth. orac*. 22.

" " " 65. Paroemiogr. graec. I, p. 228. 231. 352.

" " " 67. Porphyr. *De abstin*. III, 5. Tzetz. ad Lycophr. *Alex*. 513.

" " " 68. Arrian. *Man. Epict*. I, 17, 19. Cicer. *Divin*. I, 35. Serv. *Aen*. II, 398.

" " " 69. См. Т. II: *Додонскій оракулъ*.

" 111. " 70. Lycophr. *Alex*. 1460. Полагали, что назначеніе ласточекъ — предупреждать угрожающія опасности. Онѣ тщетно предваряли Кира, потомъ Дарія относительно похода въ Скиѳію. По словамъ Арріана (*Anab*. I, 25), ласточка разбудила Александра Македонскаго, чтобы открыть ему заговоръ. Аристандръ Телмесскій объяснялъ побѣдителю, что „ласточка—близкая человѣку птица, что она другъ людей и болѣе болтлива, чѣмъ какая-либо другая птица."

" " " 71. См. Т. II: *Гадатели миѳическихъ временъ*.

" " " 74. Amm. Marc. XXII, 16.

" " " 73. Philostr. *Vita Apoll*. I, 20. Cels. ap. Origen *Contra Cels*. IV, 88. Porphyr. *De Abstin*. III, 3—4.

" " " 74. Aesch. *Prometh*. 486.

" " " 75. Schol. venet. *Iliad*. X, 274. Porphyr. *De abstin*. III, 5. Tzetz. ad Lycophr. *Alex*. 513.

" " " 76. Synes. *De insomn*, p. 134.

" " " 77. Mich. Psellus, ap. Philolog. VIII, p. 167.

" 112. " 78. Ἀπολλώνιος ὁ Λακεδαιμόνιος ἐπὶ πάσης πράξεως πάντα τὰ τῶν πτηνῶν περιειργάσατο, προλαβὼν καὶ φωνὴν καὶ πνεῦμα καὶ ἀριθμὸν καὶ κλῆρον καὶ μέτρον καὶ μερισμὸν καὶ περίοδον τελείαν καὶ ἡμιτελῆ καὶ ἦχον τροχαλὸν, μογερὸν, εὔηχον, δύσηχον, δυσήκοον, σύμφωνον, ἀντίφωνον, ἐξ ὧν τὰ διάφορα τῶν ἀποτελεσμάτων εὑρίσκεται (Psellus, *ibid*).

Стран. 112. Прим. 79. См. Т. IV: этрусско-римская теорія *templum*. Существують синонимы для обозначенія правой и лѣвой: εὔσημος, εὐξύμβολος, ἐναίσιμος, εὐώνυμος; δυσώνυμος, δυσοιωνιστός, δυσόρνις и др.

„ „ „ 80. E. Curtius, *Griechische Geschichte*, I[3], S. 475. Herod. II, 36.

„ 113. „ 81. Hom. *Iliad.* XII, 239. Plutarch. *plac. philosoph.* II, 10. Artemid. *Onirocr.* II, 36.

„ „ „ 82. Aristot. *De Coelo*, II, 2. Сравн. Plutarch. *Quaest. rom.* 78. Serv. *Aen.* II, 54. 693.

„ „ „ 83. Clem. Alex. *Strom.* VII, p. 724.

„ „ „ 84. Hymn. hom. *In Apoll.* 283.

„ „ „ 85. δεξιός означаетъ собственно *пріемлемый* отъ δεκτός. Греческую терминологію постигла путаница по нѣсколькимъ причинамъ: во-первыхъ, потому что относительно нѣкоторыхъ птицъ необходимо было совершенно измѣнить мѣсто счастья и несчастья; во вторыхъ, иноземные способы гаданія, преимущественно римскіе, составили противовѣсъ греческому. Уже Гиппократу извѣстны системы, въ которыхъ счастье помѣщается на лѣвой сторонѣ, а несчастье на правой (Hippocr. *Acut. morb.* I, 14). Гораздо болѣе дѣйствительной причиной путаницы въ этомъ дѣлѣ былъ страхъ несчастныхъ словъ, которыя замѣняемы были смягченными выраженіями. Евфемизмъ вовсе не касался *правой*, но изыскивалъ благопріятные термины для обозначенія *лѣвой*. Слово ἀριστερόν и было, можетъ быть, такого рода синонимомъ (отъ ἄριστος, *наилучшій*, вмѣсто σκαιός или λαιός); начиная съ V в. до Р. X. сл. εὐώνυμος собственное значеніе котораго *faustus* благопріятный, изъ поэтическаго реченія становится общеупотребительнымъ словомъ, благодаря чему предвѣщанія, идущія съ лѣвой стороны, на самомъ дѣлѣ неблагопріятныя, названы *счастливыми* (Eustath. *Odyss.* 121. Etym. Magn. см. сл. ἀριστερός. Doederlein, *Gloss. Hom.* § 385. 2041).

„ 114. „ 86. Suidas, см. сл. οἰωνιστική. Psell. ap. *Philol.* l. c. p. 167.

„ „ „ 87. Galen. ad Hippocr. *Acut. morb.* I, 15.

„ „ „ 88. Сравн. Hom. *Iliad.* XII, 237. Gell. VII (VI), 6.

„ „ „ 89. Такъ какъ воронъ представлялъ собою типъ *oscines*, то истолкованіе это называлось искусствомъ χορακομάντεις, гадателей по воронамъ.

„ „ „ 90. Mich. Psll (Philologus, VIII, стр. 167) замѣчаетъ, что крикъ вороны благопріятенъ, если онъ раздается слѣва, сзади, сверху, и если этихъ криковъ парное число; онъ зловѣщъ, если слышится справа, спереди, снизу, и если онъ раздается одинъ разъ, три раза или пять разъ. Такъ какъ ворона представляетъ противоположность остальнымъ птицамъ, то въ примѣненіи къ нимъ правила эти должны быть только обратно примѣнены.

„ 115. „ 91. Hom. *Iliad.* VIII, 247.

„ „ „ 92. Hom. *Ibid.* XII, 200.

„ „ „ 93. Hom. *Odyss.* II, 146.

„ „ „ 94. Hom. *Ibid.* XV, 160.

„ „ „ 95. Hom. *Ibid.* XV, 525. XVII, 160.

„ „ „ 96. Въ слѣдующемъ видѣ текстъ этотъ изданъ Бекомъ: ἢν μὲν ἀποκρύψῃ, δεξιός, ἢν δὲ ἐπάρῃ τὴν εὐώνυμον πτέρυγα, κἂν ἀποκρύψῃ, εὐώνυμος. ἐν δὲ τῆς ἀριστερῆς ἐς τὴν δεξιὴν πετόμενος, ἢμ μὲν ἰθὺ ἀποκρύψῃ, εὐώνυμος, ἢν δὲ τὴν δεξιὴν πτέρυγα ἐπάρας... (Corp. Inscr. Graec. 2953).

„ „ „ 97. Plut. *Tib. Gracch.* 17.

„ „ „ 98. Aristot. *Hist. Anim.* IX, 1. Schol. Aeschyl. *Prometh.* 484.

„ „ „ 99. Sophocl. *Antigon.* 1000.

„ 116. „ 100. Plut. *Brut. rat. uti*, 7.

„ „ „ 101. Hesiod. *Opp. et dies*, 824—826.

„ „ „ 102. G. Boetticher, *l'Oneroscopia nella mantica di Delfo* (Annali dell' Instit. *Rom.* di Corispond. archeolog. XXXIII, p. 243—257. 1861) и возраженія Визелера (Wieseler, *ibid.* p. 356—365). Pherecrat. ap. Phot. *Lex.* см. сл. Σκίρος. Впрочемъ у Гиппократа *гадатель* (μάντις) равнозначительно еще *птицегадателю авгуру* (οἰωνοσκόπος).

„ „ „ 103. Schol. Aeschyl. *Sept.* 25. Eurip. *Phoeniss.* 545.

Стран. 116. Прим. 104. См. Т. II: *Гадатели Хресмологи.*

" " " 105. Galen. loc. cit. не считая апокрифическихъ сочиненій, приписываемыхъ героямъ Телегону и Моису.

" 117. " 106. См. хроника Малалы, Кадина и др.

" " " 107. Если вѣрить Фульгенцію, то въ „гороскопическихъ" книгахъ разъясненъ былъ смыслъ шестидесяти четырехъ криковъ ворона. Коршунъ и воронъ остаются еще вѣщими птицами для Эм. Филеса (*De propr. animal.* 115, 167).

" " " 108. Aristoph. *Nub.* 338. Spanhem. ad Callim. *Pallad. lavacr.* 123 (II, p. 703. Ed. Ernesti).

" " " 109. Aesch. *Sept.* 24. Срвн. Sophocl. *Antig.* 1000. Schol. Triclin. *Ibid.*

" 118. " * Praetorius, *Alectryomantia.* Francof. 1681. R. Koehler, *l'Alectryonophore, statue antique.* St. Pétersb. 1835. Кедренъ пишетъ ἀλεκτορομαντεία.

" " " 110. Terent. *Phorm.* IV, 4, 30.

" " " 111. Sen. *Qvaest. Nat.* IV, 6, 1. Pausan. II, 34, 3.

" " " 112. G. Wolff, *De phil. ex. orac. haur.* p. 190. Можно предполагать существованіе алектріономантическаго оракула на Критѣ, гдѣ славились пѣтухи Иды. (См. Т. II: *Оракулъ Зевса Гелхана*).

" " " 113. Cedren. II, 548. Ed. Bonn.

" " " 114. Amm. Marc. XXIX, 1. Zosim. IV, 13—14. См. ниже *Дактиліомантія*. Извѣстный *Θеодоръ* считалъ себя призваннымъ къ власти именно такимъ способомъ.

" 120. " 115. Plin. VII, 57. Срвн. Orph. *Argon.* 34 (θῆρες καὶ οἰωνοί). Выше было упоминаніе о нѣкоемъ Ксенократѣ, οἰονοσκοπικὸν οἰώνισμα (Suidas, см. сл. Ξενοκρ. Οἰωνιστιк).

" " " 116. Поллесъ писалъ *о дорожныхъ* символахъ (Suidas, *ibid*).

" 121. " 117. См. ниже *Онейромантія* и Т. II: *Оракулы Земли.*

" " " 118. См. Т. II: *Оракулы Аполлона — Оракулы Асклепія.*

1 " " 119. Aelian. *Hist. anim.* XI, 2.

" " " 120. Schol. *Theocr. Idyll.* X, 18. Та предсказывала вообще чуму.

" " " 121. Pausan. VI, 2. 4. См. Т. II: *гадатели истори-*

ческихъ временъ. Thesaur. Graec. Lingu. сл. γαλεῶται Strab. XIII, 1, 48.

Стран. 122. Прим. 122. Plaut. *Stich.* III, 2, 45. Срвн. Theophrast. *Charact.* XXX. Во избѣжаніе его необходимо было поселяться на островѣ Пороселенѣ, гдѣ по словамъ Плинія (VI, 58, 226) ласочки не перебѣгаютъ дороги. Suidas, см. сл. προφητεία.

" " " 123. Такъ солдаты Тимолеона испугались не того, что повстрѣчали мула, но того, что мулъ былъ навьюченъ сельдереемъ, травой могилъ (Plut. Timol. 26). Волки похищаютъ изъ стада козъ, но не трогаютъ барановъ; это—почти чудо (Pausan. IX, 13, 2).

" 123. " 124. См. ниже, глав. объ *Онейромантіи,* гдѣ содержатся объ этомъ болѣе подробныя свѣдѣнія.

" " " 125. Eurip. *Ion.* 227 сл. 421 сл.

" " " 126. Suidas, см. сл. ψυχαγωγεῖ.

" " " 127. Psell. *De op. Daemon.* p. 38—39.

" 124. " 128. Hymn. Hom. *Ad Apoll.* 230 сл.

" " " 129. Procop. *Bell. Gotthic.* I, 9.

" " " 130. Procop. *ibid.* I, 20.

" " " 131. Athen *Deipnos.* VIII, 8. Аристотель приписывалъ голосъ, или способность издавать звукъ, двумъ видамъ рыбъ: „зеленобрюшкѣ и рѣчной свинкѣ.“ (Athen. VIII, 3). Клеархъ изъ Солъ силился убѣдить, что рыбы изъ рѣчки Ладона въ Аркадіи имѣли голосъ и даже очень сильный (*Ibid.* § 6). Мнасея изъ Патръ утверждалъ тоже самое о Клиторѣ, притока Ладона (*Ibid.* § 3. Plin. IX, 19, 70), а Филотефанъ изъ Кирены увѣрялъ, что рыбы изъ Ароанія (притока Ладона) „свистятъ какъ дрозды“ (*ibid.* § 3). Plutarch. *Quaest. conviv.* IV, 4.

" " " 132. Plut. *Sollert. animal.* 22.

" 125. " 133. Срвн. роль рыбъ-открывательницъ въ космогоніяхъ Халдеи и Индіи.

" " " 134. Mnaseas ap. Athen. VIII, 37. Menand. *Deisid.* fr. 4. Plut. *Superst.* 10.

" " " 135. Lucian. *Dea Syr.* 45. См. Т. III: *Сирійскіе оракулы.*

Стран. 125. Прим. 136. Срвн. Hygin. *Poet. astron.* 30 (Pisces).

„ „ „ 137. Plut. *Sollert. anim.* 12. Aelian. *Hist. anim.* VIII, 15; XII, 1. Polycharm. ap. Athen. VIII, 38. Hesych. см. сл. Σούρα.

„ „ „ 138. Plin XXXI, 2, 18. Эти пріемы ихѳіомантіи были, какъ кажется, занесены на Евбею, потому что по словамъ Аѳенея (VII, 3) голавлямъ источника Ареѳузы подлѣ Лавкиды бросали „внутренности жертвенныхъ животныхъ и зеленый сыръ."

„ 127. „ 139. Κληδονομαντεία—κληδονισμός—κληδονιστική.

„ „ „ 140. παλμικόν—παλμοτικόν.

„ „ „ 141. См. Т. IV: *Видовство Римлянъ по внѣшимъ звукамъ.* Греческое сл. κληδών совершенно равнозначительно латинскому *omen*, понимаемому въ ограниченномъ смыслѣ.

„ 128 „ 142. ὀμφαί—ὄσσαι—φῆμαι. У Гомера ὄσσα—посланница Зевса (Iliad. II, 93). Софоклъ называетъ Φάμα дочерью надежды. Греки признали чудеснымъ тотъ шумъ (φήμη—κληδών), который сообщилъ въ Микале вѣсть о платейской побѣдѣ въ тотъ же день (Herod. IX, 100). См. ниже главу о хресмологіи.

„ „ „ 143. κληδών, κληδονιστική становятся для Византійцевъ синонимами вызыванія покойниковъ подъ тѣмъ предлогомъ, что κληδών происходитъ отъ καλῶ *зову* (νεκρούς). Psellus, *De op. Daem.*, p. 41. Hom. *Odyss.* II, 35; XVIII, 117. XX, 105. 120; IV, 317. Срвн. L. Doederlein, *Homer. Glossarium.*

„ „ „ 144. Hesiod. *Opp. et Dies*, 762.

„ „ „ 145. Aeschin. *Orat.* I, 128.

„ „ „ 146. Paus. IX, 11, 7.

„ 129. „ 147. Plut. *Isid. et Osir.* 14.

„ „ „ 148. Hom. *Odyss.* II, 32 сл.

„ „ „ 149. Hom. *Odyss.* XVIII, 115 сл.

„ „ „ 150. Hom. *Odyss.* XX, 105—120.

„ 130. „ 151. Herod. IX, 91. Другіе примѣры у Геродота: V, 72, VIII, 114; IX, 64. Xenoph. *Anab.* I, 8, 16 и др. Hom. *Iliad.* XV, 377.

„ „ „ 152. Hom. *Iliad.* XII, 25.

Стран. 131. Прим. 133. См. т. II: *Оракулы Гермеса* и т. III: *Оракулы Аполлона*.

„ „ „ 154. Plut. *Alex.* 14. Socrat. *Hist. Eccl.* III, 22.

„ „ „ 155. Plut. *Prov. Alex.* 48.

„ 133. „ 156. См. ниже: *Онейромантика*. Кледонистическія сближенія часто порождали народныя вѣрованія. На этомъ основаніи св. Креппинъ вѣдаетъ производство обуви (*crepida*), св. Клеръ излѣчиваетъ больные глаза и т.д.

„ „ „ (*) *Sibylla.* περὶ παλμῶν (Suidas, см. сл. Σίβυλλα). *Posidonius:* παλμικόν (Suidas. См. сл. οἰωνιστική). *Melampos:* περὶ παλμῶν μαντική (Ap. G. F. Franz. *Script. physiognomoniae veteres.* Altenb. 1780). *Niphus. De Auguriis,* I, cc. VIII—IX, ap. Graev. *Thes. antiq. rom.* tom. V, p. 330—335.

Morin. Sur les souhaits en faveur de ceux qui éternuent (Mem. de l'Academie des. Inscript. IV, p. 325—337. ann. 1712).

H. L. Fleischer, Ueber das verbedeutende Gliederzucken bei den Morgenlaendern (*K. Saechs. Gesellsch. der Wiss.* 1849. (S. 245 сл.)

G. Leopardi. Saggio sopra gli errori popolari degli antichi (cap. VI, Dello sternuto). 1845.

„ 133. „ 157. Theocr. *Idyll.* III, 37.

„ „ „ 158. Plaut. *Pseudul.* I, 1, 105. Срвн. Eustath. *ad Iliad.* VII, 184.

„ „ „ 159. Nonnus ap. Greg. Naz. p. 151. Срвн. Alciphron. *Epist.* I, 39. Athen. *Deipnos.* II, 72.

„ „ „ 160. Hom. *Odyss.* XVII, 541 сл. (перев. Giguet). Срвн. Xenoph. *Anab.* III, 2. 5.

„ „ „ 161. Theocr. *Idyll.* VII, 96; XVIII, 16.

„ 134. „ 162. Anthol. Palat. XI, 268. Olympiod. ad. Plat. *Phaedon.* p. 30. Срвн. Plin. XXVIII, 2, 5.

„ „ „ 163. Men. ap. Stob. *Sermon.* XCVIII, 8.

„ „ „ 164. Plut. *Themist.* 13. Срвн. Xenoph. *Anab* III, 2, 5. Polyaen. *Strateg.* III, 102.

„ „ „ 165. Aristot. *Problem.* XXXIII, 7. См. Revue Britannique (1876), t. VI, p. 312.

„ 135. „ 166. По смыслу одной легенды, источникъ которой

не удостовѣренъ мною, первый человѣкъ чихнулъ въ тотъ моментъ, тогда Промеѳей вдунулъ въ него душу (Morin. *op. cit.* p. 326).

Стран. 135. Прим. 167. Xenoph. *Anab.* III, 2, 5.

„ „ „ 168. Hymn. Hom. *In Mercur.* 295—297.

„ „ „ 169. Aristoph. *Equit.* 638 сл.

„ „ „ 170. Plut. *Gen. Socrat.* 11.

„ „ „ 171. Olympiod. ap. Casaub. ad Athen. *Deipnos.* II, 72. Экстазъ способенъ быстро убить „животное“, къ которому обратятся съ восклицаніемъ: ζῆθι (*Живи!*).

„ „ „ 172. Plin. XXVIII, 2, 24. Lucian. *Dial. meretr.* IX, 2. Anthol. Planud. I, 19, 5.

„ „ „ 173. Aelian. *Var. Hist.* IV, 17. Cic. *Divin* I, 45.

„ 136. „ 174. Cicer. *Divin.* II, 40.

„ „ „ 175. См. выше стр. 136.

„ „ „ 176. См. I. G. F. Franz. *Op. cit.* p. 451—500.

„ 137. „ (*) *Philochorus*, περὶ θυσιῶν (Hist. Graec. fragm. I, p. 412. Ed. Müller—Didot).
Demon, περὶ θυσιῶν(*Ibid.* p. 383).
Aratus, ἐπιθυτικόν (Suidas, см. сл. Ἄρατος).
Cuntz, *De Graecorum extispiciis.* Götting. 1826.
Meiners. Ueber das Verhältniss des Extispicium zu dem Auguralwesen in Griechenland u. Rom. 1806.
Срвн. т. IV: *Объ утробогаданіи Этрусковъ.*

„ 138. „ 177. Cic. *Divin.* I, 32; II, 12. 15. 16. 17. Срвн. Arnob. *Adv. gent.* IV, 11—12.

„ „ „ 178. Porphyr. *De abstin.* II, 51.

„ „ „ 179. Plat. *Tim.* 71 сл.

„ „ „ 180. Обвиненіе въ принесеніи человѣческихъ жертвъ было возбуждаемо противъ Валеріана, Максенція, Полентіана, Іуліана и др. ихъ политическими врагами. По словамъ Страбона, Лузитаны и Албанцы Кавказа имѣли у себя это человѣкоубійственное гаданіе, называвшееся *антропомантіей* (Strab. III, 3, 6; XI, 4 7).

„ 139. „ 181. Philostr. *Vita Apollon.* VIII, 7, 49—52.

„ „ „ 182. Cic. *Divin.* II, 12.

„ „ „ 183. ἱεροσκοπία—ἱερομαντεία—σπλαγχομαντεία—σπλαγχνοσκοπία—θυοσκοπία—ἡπατοσκοπία—βωμοσκοπία—θυ-

τικὴ (τέχνη). Болѣе обыкновенное названіе—*гіероскопія*, быть можетъ благодаря видимому сходству съ *гаруспиціями*.

Стран. 139. Прим. 184. См. O. Müller, *Etrusker*, II, 185. A. Lobeck, *Aglaophamus* p. 262. Naegelsbach, *Nachhomerische Theologie*. S. 168.

„ „ „ 185. Hom. *Iliad*. I, 460—462. XI, 773. Объ *эмпиромантіи* см. слѣдующую главу.

„ 140. „ 186. Plin. VII, 56. 203. Nonnus, *Synag. hist*. 61.

„ „ „ 187 Aeschyl. *Prometh*. 493 сл.

„ „ „ 188. Diod. VI, *fragm*.

„ „ „ 189. Orph. *Argon*. 34. Suidas, см. сл. θυηπολικόν—ἀμνοκοπία.

„ „ „ 190. См. т. II: *Гадатели Іамиды—Оракулъ Зевса Олимпійскаго*.

„ „ „ 191. См. т. IV: *Утробгадатели*.

„ „ „ 192. Cic. *Divin*. I, 41.

„ „ „ 183. Athen. *Deipnos*. IV, 74.

„ „ „ 194. Tatian. *Adv. Graecos*, 1.

„ „ „ 195. Hesych. см. сл. γλῶσσαι.

„ „ „ 196. Ezech. XXI, 26. Фр. Ленорманъ (La divination chez les Chaldéens, p. 59) приходитъ къ тому заключенію, что гаданіе по внутренностямъ животныхъ дѣйствительно принесено изъ Вавилона. Интересные, приводимые имъ тексты (p. 56—57) достаточно доказываютъ существованіе въ Халдеѣ этого вида вѣдовства, а древность халдейской образованности позволяетъ приписывать иниціативу въ этомъ дѣлѣ халдейскимъ гадателямъ.

„ „ „ 197. Herod. II, 57.

„ 141. „ 198. O. Müller, *Etrusker*, II, S. 187. Относительно хронологіи Мюллеръ присоединяется къ мнѣнію Беттигера (Boettiger, *Ideen zur Kunstmythologie*, S. 67). Первый намекъ на „пылающія внутренности“ появляется около этого времени въ стихотвореніяхъ Өеогнида (Theogn. fragm. 545. Bergk). Однако это еще весьма слабое доказательство, потому что разсѣченіе производилось на трепещущихъ еще внутрен-

ностяхъ, а αἰθόμενα ἱερά (пылающія жертвы) съ полнымъ основаніемъ могло примѣняться къ *эмпиромантіи.*

Стран. 141. Прим. 199. Lobeck, *Aglaoph.* p. 883.

„ „ „ 200. Для разсѣченія агнятъ существовалъ особый терминъ: ἀμνοοχοπία, или ἀμνοκοπία.

„ „ „ 201. Pausan. VI, 2, 4—5. У Халдеевъ напротивъ подвергались разсѣченію многіе виды животныхъ (Fr. Lenormant. *Ibid.* p. 55).

„ „ „ 202. Philostr. *Vita* Apoll. VIII, 7.

„ „ „ 203 Plut. *Cim.* 18. *Alex.* 73. Xenoph. *Hellen.* III, 4, 1.

„ „ „ 204. Hesych. см. сл γλῶσσαι.

„ „ „ 205. Dion. Cass. LXXVIII, 7.

„ 142. „ 206. ἑστίας χῶρος—τράπεζα—δόλου τράπεζα—τάφος—μάχαιρα—θεός—ποταμός—δεσμός—κωλοτήρ—διόπτρα—διόσκουροι—ἐγγύη—ἐπιβολίς—δέξις. У Гезих. см. сл.—Phot. *Lex.* см. сл. τάφος. Porphyr. *Abstin* II, 52. Schol. Stat. *Theb.* V, 176.

„ „ „ 207. Niceph. Gregor. ad Synes. *Insomn.* p. 359. Впрочемъ относительно сердца Греки употребляли терминъ καρδιουλκεῖν=*fissiculare.* Дѣйствительно, греческое утробогаданіе осталось въ предѣлахъ *ιεратоскопіи,* и терминъ *ѳитическій* (θυτική) прилагается обыкновенно къ эмпиромантіи на жертвенныхъ предметахъ (Schol. Aeschyl. *Prometh.* 484, 486. См. ниже: *эмпиромантія.* Равнымъ образомъ Ник. Грегора для опредѣленія всего искусства въ цѣлости пользуется выраженіемъ πρόγνωσις θυτική καὶ ἔντομος. Разсѣченіе для цѣлей гаданія будетъ ближе разсмотрѣно въ IV томѣ, когда зайдетъ рѣчь объ этрусскихъ утробогадателяхъ. Болѣе обстоятельное изложеніе предмета въ этомъ мѣстѣ могло-бы повести къ смѣшенію различныхъ пріемовъ гаданія.

„ „ „ 208. Herod. I, 59.

„ „ „ 209. Onosand. Strateg. X, 28.

„ 143. „ 210. Philochor. fragm. 158 (Fragm. Histor. Graec. I. ed. Müller —Didot). Срвн. *O.* Müller: *Die Dorier.* I, 2. S. 241—242.

Стран. 143. Прим. 211. Sophocl. *Antig.* 1020. Правда, указанія эти еще эмпиромантическаго происхожденія, какъ можно заключать изъ исторіи.

„ „ „ 212. Polyaen. *Strateg.* IV, 20.

„ „ „ 213. Hippolyt. *Ref. haer.* IV, 4, 13.

„ „ „ 214. См. ниже: *Омоплатоскопія*, — и выше стр. 117 сочетаніе особенностей внутренностей животнаго съ инстинктомъ птицы.

„ 144. „ 215. Священнописецъ Мелампъ составилъ особый трактатъ о знакахъ на тѣлѣ. См. I. G. F. Franz. *Script. phynomoniae veteres.* Altenb. 1780. p. 501—508. Сократъ подтверждаетъ соображенія физіономиста на собственномъ лицѣ (Cic. *De fato* 5).

„ „ „ 216. См. ниже главу VIII первой книги.

„ „ „ 217. Artemid. *Onirocrit.* II, 69.

„ „ „ 218. См. C. Bötticher: *Der Baumcultus der Hellenen.* Berl. 1856.

„ „ „ 219. См. т. II: *Оракулъ Эллиній.* Смѣшивая разнородныя понятія, схоліастъ VIII в. съ важностью повѣствуетъ, что въ храмѣ додонскаго Юпитера „были священные дубы, воспѣвавшіе судьбы Римлянъ" (Schol. Bern. ad Virg. *Eclog.* I, 17).

„ 196. „ 220. Pseudo—Callisth. III, 17.

„ „ „ 221. Suet. *Galba*, 1. Срвн. Suet. *Domit.* 15.

„ „ „ 222. Theophr. *Caus. plant.* V, 4, 3. *Hist. Plant* V, 9, 8. Lobeck, *Aglaoph.* p. 882. Срвн. Plin. XVI, 57, 131.

„ „ „ 223. Plin. XVII, 38, 243.

„ „ „ 224. Suidas, см. сл. προφητεία.

„ 147. „ 225. ἐμπυρομαντεία—πυρομαντεία—ἐμπυρισμός — μαντικὴ δι' ἐμπύρων—ἔμπυρα—φλογικά, φλογωπὰ σήματα. См. Hesych. сл. ἔμπυρα, Suidas, сл. ἐμπύρου.

„ „ „ 226. Въ Персіи, въ Адарбиганѣ во время Прокофія былъ пиромантическій оракулъ (Procop. Bell. Pers. II, 24. Срвн. Cyrill. *In Iulian.* VI, p. 198.

„ „ „ 227. Schol. Eur. *Phoeniss.* 1255—1257. Stat. *Theb.* X, 601.

„ „ „ 228. Schol. Eur. *Ibid.*

Стран. 148. Прим. 229. *Ibid.*

„ „ „ 230. Eurip. *Ibid.* Senec. *Oedip.* 309 сл. Stat. *Theb.* X, 599 и др.

„ „ „ 231. Paus. X, 5, 6.

„ „ „ 232. *Corp. Inscr. Graec.* (Boeck). 5763 (*Rhegium*). 5771. (*Monteleone*).

„ „ „ 233. ᾠοκοπία—ᾠοσκοπική—ᾠοθυτική. Ὠοσκόπος невѣрно было-бы перевести на латинск. словомъ *ovispex*, что по глоссарію Исидора значитъ *ovium inspector*. Lobeck. *Aglaoph.* p. 361.

„ „ „ 234. Schol. Pers. V, 185.

„ „ „ 235. Suidas. см. сл. ἔγχυτον.

„ „ „ 236. См. Lobeck, *Aglaoph.* p. 410. Подобно поварамъ гадатели приготовляли яица различными способами. Ливія, беременная Тиберіемъ, напередъ узнала полъ и даже высокое назначеніе носимаго ею ребенка, разбивши яйцо, откуда вышелъ цыпленокъ съ роскошнымъ гребнемъ на головѣ" (Suet. *Tiber.* 14). Это и составляетъ собственно *ооскопію*, чуждую эмпиромантіи. Мнѣ не желательно заносить сюда, основываясь только на позднѣйшихъ компиляторахъ, *кефалеономантію*, или гаданіе по ослиной *головѣ*, положенной въ огонь,—заносное суевѣріе дѣйствительное или предполагаемое. Предсказанія получались изъ сожигаемыхъ волосъ или шерсти (λαχμοί). Schol. Hom. Iliad. I, 63.

„ „ „ 237. Psellus. περὶ ὠμοπλατοσκοπίας (См. выше, стр. 105).

„ „ „ 238. Перро со словъ свидѣтеля очевидца записалъ разсказъ о сценѣ омоплатоскопіи, которою занимался Караискакисъ въ 1826 (*Croyances et superstitions populaires* въ *Mémoires d' Archéologie*, 1875. p. 328).

„ 149. „ 239. Растительная эмпиромантія произошла подобно другой изъ жертвоприношенія: мука, вино и куренія составляли часть обыкновенныхъ приношеній. Отсюда *Ойномантія*, или гаданіе по вылитому на огонь вину, и другіе способы гаданія, разбираемые ниже, въ которыхъ мука играетъ главную роль.

Стран. 149. Прим. 240. Tibull. II, 5, 81 сл. Ovid. *Fast.* I, 344. IV, 721 сл.

» » » 241. Plin. XV, 30, 135.

» » » 242. Schol. Hom. *Iliad.* I, 63. Срвн. Psellus, *op. Daem.* p. 42. Должно было существовать нѣсколько видовъ *филломантіи*, смотря потому, наблюдались-ли листья, летающіе въ воздухѣ, или лежащіе на водѣ, или сожигаемые.

» » » 243. Clem. Alex. *Protreptic.* II, 10. Theodor. *Disput.* X, 590. Hesych. см. сл.

» » » 244. Euseb. *Praep. Evang.* V, 25. Cyrill. *In Iulian.* VI, 198. Pollux, VII, 188.

» » » 245. *Anecdot.* Bekk. p. 52.

» » » 246. Hesych. см. сл. О всѣхъ техническихъ терминахъ см. Thesaurus Graec. Lingu. см. сл.

» » » 247. Theocr. *Idyll.* II, 18.

» 150. » 248. Pausan. III, 23, 5.

» » » 249. Dio Cass. XLI, 45.

» » » 250. Artemid. *Onirocr.* II, 69.

» » » 251. Plin. XXX, 1, 14; XXXVI, 19, 34.

» » » 252 Pollux, VII, 188.

» » » 253. Theocr. III, 31. Pollux, *ibid.* Artemid. II, 69. *Anecdot. Bekk.* p. 1193.

» 151. » 254. Aristot. ap. Clem. Alex. *Stromat.* I, p. 334. Ps.—Plut. *De mont. et fluv. nomin.* 19. 20. 23 и др.

» » » 255. Вм. C. Ferry, *De Marbodi vita et carminibus.* Nemaus. 1877. F. Lenormant, статья *Bactylia* въ *Dictionn. des antiqu.* de Daremberg et Saglio.

» » » 256. Ps.—Plut. *Op. cit.* 21, 2.

» » » 257. Эпиграмма Антифила говоритъ объ аполлоновомъ оракулѣ старой Евбулы (Anthol. Palat. IX, 263).

» » » 258. Tzetz. ad Lycophr. *Alex.* 813.

» 152. » 259. См. Psellus, *De op. Daemon.* p. 42. Iamblich. *Myst.* III, 14. Я только упомяну здѣсь *онихомантію*, состоявшую въ томъ, что наблюдались фигуры, которыя случайно складывались изъ раствора масла съ сажею на ногтѣ ребенка; *кристалломантію*, пользовавшуюся отраженіями полированнаго стекла или быть

можетъ расположеніемъ линій стекла на окнахъ; *аэромантію* собственно, или самопроизвольное кипѣніе воды, производимое извѣстными формулами и т. д. Списокъ всѣхъ подобныхъ измышленій былъ бы нескончаемъ. *Катоптромантія* въ томъ видѣ, какъ она была въ Патрахъ (т. II: *Оракулъ Геи и Деметры*) скорѣе индуктивный способъ гаданія.

Стран. 152. Прим. 260. См. ниже, главу о *некромантіи*.

" " " 261. Psellus, *De op. Daem.* p. 42.

" " " 262. Ж. Перро, переводомъ котораго я воспользовался въ текстѣ, призналъ въ рисункахъ Палатина двѣ сцены леканомантическаго гаданія (G. Perrot, Mém. d'archéologie, d'epigraphie et d'histoire. 1875. p. 123. 137. табл. VIII). Первая сцена согласуется съ указаніями Пселла; вторая представляетъ сочетаніе *дактиліомантіи* съ леканомантіей, производимой при помощи кольца, которое ударяется о стѣнку гидромантическаго сосуда. Догадки ученаго археолога весьма правдоподобны.

" " " 263. Смыслъ преданій былъ такъ затемненъ, что Овидій заставляетъ съ помощью „эфирнаго огня" пророчествовать нимфу, т. е. божество водъ (Ovid. *Fast.* I, 473).

" 153. " 264. Мысль эта почти безъ всякаго измѣненія проходитъ въ философіи Θалеса, первомъ опытѣ раціональной космогоніи.

" " " 265. См. т. II: *Оракулы морскихъ божествъ.*

" " " 266. Plin. XXXI, 3, 27. Heuzey, *Miss. arch. en Macédoine.* Inscr. n° 113.

" " " 267. Philostr. *vita Apoll.* I, 6.

" " " 268. См. т. III: *Оракулы Паликовъ.*

" " " 269. Paus. III, 23, 8. Срвн. Plin. XXXI, 2, 23. Гёте разсказываетъ (Wahrheit und Dichtung), что онъ бросилъ свой ножъ въ Ланъ, чтобы рѣшить, будетъ ли онъ живописцемъ или поэтомъ, наподобіе древнихъ Германцевъ, которые также пользовались пегомантіей, преимущественно на Рейнѣ.

" " " 270. Эта странная литература *Парадоксографовъ*, гдѣ

очевидно нѣтъ и мысли о правдѣ, была весьма обильна; обрывки ея собраны А. Вестерманомъ: *Script. rerum mirabilium graeci.* 1839.

Стран. 145. Прим. 271. Iamblich. *Myst.* III, 17.

„ „ „ (*) *Bulengerus, De Sortibus (op. cit.* ap. Graev. Thes. V).

Io. Eenberg, Diss. de sortilegiis. Upsal. 1705.

Ch. G. Schwartz, De sortibus poeticis. Altdorf. 1712.

W. Chrysander, Oratio de sortibus. Halle. 1740.

Du Resnel, Recherches historiques sur les sorts appelés communément par les païens Sortes Homericae, Sortes Virgilianae, *et sur ceux qui parmi les chrétiens, ont été connus sous le nom de* Sortes Sanctorum (Mém. de l'Acad. des Inscr. XIX [1744], p. 287 сл.

H. Bensel, de sortibus veterum. Lips. 1755.

H. W. Schultz, sulle rappresentazioni della Fortuna (Annal. Instit. [Rom]. 1839. p. 121—127.

G. Kaibel, Ein Würfenorakel (Hermes, X. 1876. S. 103—202.

„ 156. „ 272. Hom. *Iliad.* VII, 175 сл.

„ „ „ 273. Plat. *Legg.* p. 741 b. Срв. Plin. II, 7, 22.

„ „ „ 274. Plat. *Republ.* X, 617 d.

„ „ „ 275. λεθοβολία—θριοβολία—ψηφοβολία—ψηφομαντεία. О Гермесѣ κληρόμαντις см. Bullet. Instit [Rom]. 1859. p. 288 сл.—*Sors Mercurii* (c. I, L. I, 6017, 9). *Mercurius coelestis fatalis* (Orell. 1400), а также выраженія ἑρμαῖος, εὐέρμιοι, δυσερμίος. Срвн. L. Preller, Roem. Mythol. I², S. 309 сл. Chr. Mehlis, *Die Grundidee des Hermes* etc. Erlangen. 1875—78. W. Roscher (*Hermes der Windgott.* Leipz. 1878) отправляется отъ того мнѣнія, что Гермесъ первоначально богъ вѣтра и утверждаетъ, что древнѣйшимъ орудіемъ клеромантіи были листья, случайно разбросанные вѣтромъ.

„ 157. „ 276. κλῆρος производится отъ κλάω, откуда κλάδος вѣтка или палка. См. Passow. *Griech. Wörterb.* Th. Berg, *Griech. Literaturgesch.* I, S. 334.

Стран. 157. Прим. 277. См. сцену жеребьеванія у ведра воды среди жениховъ Казины (Plaut. *Casin.* II, 4—6), сцену, заимствованную изъ Дифила.

„ „ „ 288. Schol. Pind. *Pyth.* IV, 337. Столы эти, къ которымъ относится замѣчаніе Тертулліана „*mensae divinare consueverunt*," не имѣютъ ничего общаго съ вращающимися столами нашихъ спиритовъ. Это были или клеромантическіе столы, или снабженные буквами треножники; они служили для опытовъ, напоминавшихъ дактиліомантію.

„ „ „ 289. Въ особенности для влюбленныхъ, мало интересующихся правильностью теорій (Kleon, *Un oracolo d'amore.* Annal. Instit. [Rom]. 1876. p. 141—145.

„ „ „ 290. Латины подобнымъ образомъ объясняли этимологію соотвѣтствующаго термина *sors—sortiri.* Surregit *et* sortus *antiqui ponebant pro* surrexit *et ejus participio quasi sit surrectus* (Festus, p. 297. см. сл. *Surregit*). *Sors* первоначально получило значеніе *оракула*, и Цицеронъ чувствуетъ себя вынужденнымъ дѣлать различіе: *Sortes eae quae ducuntur, non illae quae vaticinatione funduntur, quae oracula verius dicimus* (Cic. *Divin* II, 33).

„ „ „ 291. Lobeck, *De Thriis Delphicis.* Regiomont. 1820. См. ниже, т. III: *Оракулъ Дельфійскій.*

„ 158. „ 292. Hymn. Hom. *In Mercur.* 552 сл. (Trad. p. Giguet).

„ 159. „ 293. Etym. Magn. Hesych. Steph. Byz. см. сл. Θρῖαι. Bekk. *Anecd. Graec.* p. 265. Zenob. *Cent.* V, 75. Roulet, *la Lithobolie à Delphes* (Annal. Instit. [Rom]. 1867. p. 140—150). Срвн. Anthol. Palat. IX, 263.

„ „ „ 294. Plut. *Ei ap. Delph.* 16 *De fratr. amor.* 21.

„ „ „ 295. Hygin *Fab.* 140. Suidas, см. сл. Πυθώ.

„ „ „ 296. Cic. *Divin.* I, 34. Hesych. см. сл. Θρῖαι.

„ 160. „ 297. См. т. IV: *Италійскіе оракулы.*

„ „ „ 298. August. *Epist.* 119. *Confess.* VIII, 12. Isid. *Origg.* VIII, 9, 28 и др. Срвн. Du Resnel, *Op. cit.*

„ 161. „ 299. См. G. Hirschfeld, *Berlin. Monatsberichte.* 1875.

p. 716. G. Kaibel, *Ein Würfenorakel* (Hermes. 1876. S. 193—202). Срав. C. I. Gr. 4310, 4379, 4956.

Стран. 161. Прим. 300. *О беломантіи* (гаданіе по стрѣламъ). Herod. IV, 67. Hieronym. *ad Ezech.* XXI, 26. F. Lenormant, La Divination chez les Chaldéens, p. 17—32.

„ „ „ 301. Апулей (*Metam.* lib. IX, 8) называетъ оракулъ сирійскихъ жрецовъ: *Запряженные быки разсѣкаютъ землю, чтобы поля производили плоды.* Въ рукахъ ловкихъ экзегетовъ эти два незначительные стиха отвѣчали на все.

„ „ „ 302. См. *Prolegomena* Ибн—Халдуна, переведенныя Сланомъ (Slane): *Notes et Extr. des manuscrits.* Tom. XIX, XX, XXI.

„ 162. „ 303. См. списокъ διοσημεῖα въ *Io Lydus* (*De ostent.* 4).

„ 163. „ 304. Clem Alex. *Strom.* I, p. 15.

„ „ „ 305. См. т. IV: *Искусство гаданія гаруспиковъ по грозѣ.*

„ „ „ 306. Съ этой точки зрѣнія Зевсъ называется ἀστραπαῖος, ἀστεροπαῖος, βρονταῖος, κεραύνιος.

„ „ „ 307. Xenoph. *Apol. Socr.* 12.

„ „ „ 308. Hom. *Iliad.* II, 353; IX, 236. Срвн. Pind. *Pyth.* IV, 23. Eurip. *Phoeniss.* 1189. Pausan. IV, 21, 4.

„ „ „ 309. Говорятъ, что именно такимъ способомъ Фидій, по окончаніи статуи Зевса Олимпійскаго, спросилъ Зевса, доволенъ-ли онъ его работой (Pausan. *Ibid*).

„ 164. „ 310. Strab. IX, 2, 11.

„ „ „ 311. Eurip. *Ion*, 298. Срвн. Göttling, *Gesammelte Abhandlungen*, I, S. 113.

„ „ „ 312. βροντοσκοπία—κεραυνοσκοπία. Бронтоскопическія таблицы Іо Лида (*De Ostentis*, 21—53) начертаны на основаніи астрологическихъ данныхъ въ соединеніи съ фульгуральнымъ искусствомъ этрусскихъ гаруспиковъ.

„ „ „ 313. Anthol. Palat. VII, 49. καταιβάτης, *нисходящій* въ видѣ молніи. P. Burmann, *Iupiter. Fulgerator.* Traj. ad Rhen. 1700.

„ 165. „ 314. Plut. *Agis*, 11 (Перев. Пьерона).

„ „ „ 315. Phot. *Biblioth.* p. 554.

„ 166. „ 316. Voss. *Epp. Myth.* LXX, 301.

Стран. 166. Прим. 317. Hesych. см. сл. Eustath. *ad Odyss.* X, 22.

„ „ „ 318. Pausan. II, 34, 2. Plut. *Quaest. Conviv.* VII, 2, 2. Senec. *Quaest. Nat.* IV, 6. Срвн. упоминаемые Іустиномъ νεφελοδιῶκται. (*Quaest. ad orthogr.* 31).

„ „ „ 319. По словамъ одной легенды, теплые источники образовались изъ слезъ похоронсивыхъ Титановъ, а по мнѣнію христіанъ изъ слезъ падшихъ ангеловъ (Orig. *Contra Cels.* V, 52).

„ „ „ 320. Дидактическая поэма περὶ σεισμῶν (о сотрясеніяхъ), отъ которой дошелъ до насъ фрагментъ, приписывалась Гермесу Трисмегисту или Орфею (Lobeck, *Aglaoph.* p. 382).

„ 168. „ (*) Перечень старыхъ сочиненій объ астрологіи, слишкомъ длинный для внесенія сюда, былъ составленъ весьма старательно Фабриціемъ въ его *Bibliotheca Graeca*, редакт. Гарлесомъ, т. IV, p. 128—170 (lib. III, cap. XXI: *de Manethone Aegyptio et aliis astrologiae apotelesmaticae auctoribus*) Авторъ называетъ здѣсь прежде всего печатные труды, затѣмъ труды еще неизданные, далѣе труды потерянные, наконецъ тѣ сочиненія, которыя написаны были противъ астрологіи, какъ въ древнее, такъ и въ новое время. Для насъ достаточно поименовать античные источники нашихъ свѣдѣній.

C. Iul. Hyginus. Poeticon Astronomicon, lib. IV. *Manilius*, *Astronomicon*, lib. V.

Cl. Ptolemaeus, Τετράβιβλος и пр. (*Quadripartitum*). О комментаріяхъ Птолемея см. Ruelle: *Arch. des miss. scientif.* 1875. p. 566 сл.

Lucianus, περὶ ἀστρολογίας.

Ps.—Manethon. Ἀποτελεσματικά, l. IV съ фрагментами Доровея Сидонскаго и Анубіона. Ed. Koechly (coll. Teubner).

Maximus et Ammon. περὶ καταρχῶν (*de actionum auspiciis*) вмѣстѣ съ *Anecdota astrologica*. Ed. Ludwich (coll. Teubner).

Censorinus. De die natali.

Iul. Firmicus Maternus. Matheseos l. VIII, трудъ объемистый и полный по матеріалу.

Необходимо присоединить сюда исторію древней астрономіи (Weidler, 1741. Bailly, 1781. Delambre, 1817) и труды:

Letronne, *Obss. sur l'objet des représentations zodiacales*. Paris, 1824.

L. Ziegler, *De libris apotelesmaticis*. Gotting. 1793.

A. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité*. Paris, 1862.

F. Lenormant, *La divination et la science de présages chez les Chaldéens*. Paris, 1875.

Стран. 168. Прим. 321. ἀστρολογία—ἀστρομαντεία—ἀστρομαντεκή—μαντεία ἀστέρων—μαντεία ἀστρική — ἀστροσκοπία—ἀστεροσκοπία ἀστρονομία—ἀποτελεσματική; въ болѣе широкомъ смыслѣ: μάθησις—μαθηματική (τέχνη), χαλδαική или χαλδαίων τέχνη; въ болѣе узкомъ: γενεθλιαλογία—γενεθλιολογία—γενεθλιαλογική (τέχνη).

" " " 322. Lobeck, *Aglaoph.* p 411 сл. Eurip. *Fragm. Menalipp.* 27.

" " " 323. Plin. XVIII, 25. 213. Athen. XI, 80.

" 169. " 324. Hom. *Iliad.* XXII, 29. Maneth. *Apotelesm.* VI 12 сл.

" " " 325. Hesiod. *Opp. et dies*, 745 сл. 768 сл. Срвн. Plut. *Quaest. conviv.* VIII, 1.

" " " 326. Lucian. *De Astrolog.* 25.

" " " 327. Diod. II, 31. *Cicer. Divin.* I, 19, II, 46. August. *Civ. Dei*, XXII, 28.

" " " 328. Vitruv. IV, 6.

" 170. " 329. Ср. E. Zeller, *Philosophie der Griechen.* I[3], S. 169.

" " " 330. Plin. XVIII, 32. 321.

" " " 331. Hygin. *Poet. Astronom.* II, 4. Срвн. *fab.* 174.

" " " 332. Diod. I, 81. II, 30.

" " " 333. Philon. *De Migr. Abrah.* 32.

" " " 334. Lucian. *De astrol.* 3—5. Macrob. *Somn. Scip.* I, 21, 9.

" " " 335. Plin. VII, 56, 203. Виргилій обезсмертилъ то

преданіе, по которому Атлантъ—ученый астрономъ (*Aen.* I, 740 сл.). Утверждали также, что астрологія занесена прямо изъ Египта въ Грецію Геракломъ, ученикомъ Атланта (Herod. ap. Clem. Alex. *Strom*. I, 15), но шутники смѣялись надъ этимъ божествомъ, превращеннымъ въ мудреца, и говорили, что онъ для сожженія себя выбралъ день солнечнаго затменія, чтобы замѣнить это свѣтило (Paul. p. 100, см. сл. *Hercules astrologus*).

Стран. 170. Прим. 336. Movers (*Phoenizier*. I, S. 79 сл.) полагаетъ, что Египетъ получилъ начала астрологіи изъ Халдеи около времени царствованія въ Вавилонѣ Елиба, преемника Мерадахъ Баладана, и въ Египтѣ Сеѳона. Въ греческ. папирусѣ временъ Антонина имѣется признаніе египетскаго жреца, прочитавшаго множество книгъ, ὡς παρεδόθη ἡμῖν ἀπὸ σοφῶν ἀρχαίων, τοῦτ' ἐστὶ Χαλδαικῶν (Seyfforth, *Sist. astron. aegypt*. p. 212).

" 171. " 337. Diod. I, 50; II, 31.

" " " 338. F. Lenormant, *Divin. chez les Chaldéens*. p. 6.

" " " 339. См. Th.—H. Martin, art *astronomia* въ *Dict. des antiqu. grecques et rom.* de Daremberg et Saglio.

" " " 340. Окончательное различеніе *астрологіи и астрономіи* весьма недавнее. Еще въ XVII в. астрологію называли *судебною* для обозначенія гадательной астрологіи въ противоположность астрологіи научной, или астрономіи.

" 172. " 341. γενεθλιαλογία—γενεθλιολογία.

" " " 342. Фульгенцій (*Mythol.* III, 10) утверждаетъ, что въ его время астрономія называлась *mathesis*, а астрологія *астрономіей*. Что касается *апотелесматики*, то подъ нею разумѣлась наука о музыкальныхъ явленіяхъ.

" 175. " 343. См. Oettinger, статью *Zodiacus* въ *Realencyclopaedie* Паули.

" " " 344. Возможно, что Зодіакъ на пути изъ Египта въ Грецію перемѣстился на 180; знакъ *Барана* (*Faoti*) долженъ былъ соотвѣтствовать въ Египтѣ осеннему равноденствію (Raige, *Descr de l'Egypte*, VI, p. 391 сл.).

Стран, 175. Прим. 345. Имѣвшіеся въ египетскомъ Зодіакѣ вѣсы (*Farmouthi*) иногда занимали мѣсто *Клещей*, начиная съ I в. нашей эры, и окончательно удержаны на этомъ мѣстѣ Римлянами, гдѣ авторъ *Георгикъ* предлагалъ помѣстить Августа. Возможно также, какъ замѣчаетъ Сервій (*Georg.* I, 38), что система одиннадцати символовъ вмѣсто двѣнадцати знаковъ—халдейскаго происхожденія.

" " " 346. Александрійцы создали цѣлую литературу καταστερισμοί, или миѳологическія исторіи созвѣздій, по образцу *Эригоны* Ератосѳена.

" 176. " 347. Варіанты многочисленны; каждый миѳографъ съ легкостью открывалъ въ кучѣ легендъ какое-нибудь отношеніе, незамѣченное его предшественниками.

" " " 348. См. сдѣланныя по различнымъ системамъ Манилія распредѣленія (II, 423. 437) и надписи въ *Kalend. Rusticum* (I. R. N. 6746. C. I. L. VI, 2305—2306).

" " " 349. Manil. II, 256—260.

" " " 350. *Вѣсы*—человѣческій знакъ, потому что полная фигура ихъ—человѣкъ держащій равноденственные вѣсы, чашки котóрыхъ уравновѣшиваются днемъ и ночью.

" " " 351. Manil. II, 257—260.

" " " 352. Manil. II, 1. Firmic. II, 12. См. варіанты у Манил. II, 174. Sext. Empiric. *Adv. astrol.* V, 10.

" 177. " 353. Manil. *Ibid.* Ptolem. I, 13. Sext. Empir. *Ibid.* Firmic. II, 1. Io Lydus, *Ostent.* 23—26.

" " " 354. Manil. II, 200 сл.

" " " 355. Manil. II, 174 сл. III, 613 сл. Ptolem. I, 12. Sext. *Ibid.* 11.

" " " 356. Въ *Anecdota astrologica* Лудвиха (p. 105—110) есть списокъ ста тринадцати опредѣлительныхъ, прилагаемыхъ къ знакамъ Зодіака.

" " " 357. См. образчикъ изобрѣтенія Ипполита (*Ref. haer.* IV, 3) и ниже гл. VIII.

" 178. " 358. Manil, II, 443 сл. Sext. Empir. *Ibid.* 21—22. Firmic. II, 27.

Стран. 178. Прим. 359. Manil. IV, 584 — 800. Doroth. *Fragm.* ed. Koechly. *Anecd. astrol.* ed. Ludwich. Io Lydus, *Ostent.* 71.

„ „ „ 360. Doroth. *Ibid.*

„ „ „ 361. Manil. IV, 721.

„ „ „ 362. Io Lydus. *Ibid.*

„ „ „ 363. Doroth. *Ibid.*

„ „ „ 364. Manil. IV, 577—580. 793.

„ „ „ 365. Io Lyd. *Ibid.*

„ „ „ 366. Manil IV, 770 сл. Существуетъ ересь въ астрологіи, приписываемая Италію Льву (Io Lyd. *Ibid*). См. невѣроятныя разнорѣчія между различными системами астрологической хорографіи въ *Anecd. astrol.* Лудвиха: αἱ χῶραι συνοικειούμεναι τοῖς ιβ ζωδίοις (p. 112). Съ цѣлью согласить все эклектики дробили знаки и страны земли на различныя части. Понятія эти оставили слѣды въ оффиціальныхъ памятникахъ. Такъ сирійскія монеты времени Августа имѣютъ на себѣ знакъ Козерога; на монетахъ Комагены Скорпіонъ и Козерогъ; Стрѣлокъ на монетахъ Резы и Сингары; Вѣсы на монетахъ Пальмиры, мечтавшей стать новымъ Римомъ (Eckhel, *Num. Antioch.* p. 13—25; *Doctr. Num.* III, p. 285).

„ 179. „ 367. Manil. II, 665 сл. Firmic. II, 11.

„ „ „ 368. Manil. II, 601 сл. Firmic. *Ibid.* Треугольникъ *огненный: земной человѣческій водный.*

„ 180. „ 369. Manil. II, 639 сл. Четыреугольникъ изъ знаковъ *тропическихъ* ♉ ♋ ♎ ♑ *простыхъ* ♈ ♌ ♏ ♒ *и двойныхъ* ♊ ♍ ♐ ♓.

„ „ „ 370. Первая группа вторая.

„ „ „ 371. Firmic. VI, 23.

„ „ „ 372. См. совершенно особую систему *слуха и зрѣнія* у Египтянъ въ сочиненіи Фирмика, воспроизведшаго, какъ онъ говоритъ, таблицу Авраама (Firmic. VIII, 2).

„ „ „ 373. Manil. II, 467 сл. Firmic. II, 32.

„ 181. „ 374. Manil. II, 503 сл.

„ „ „ 375. *Ibid.* II, 693—707. Ptolem. I, 22. Sext. Empir. *Ibid.* 9.

„ „ „ 376. Manil. II, 715—721.

Стран. 182. Прим. 377. Сервій называетъ эту систему египетской; Халдеи имѣли другую, болѣе сложную: *Chaldaii nolunt aequales esse partes in omnibus signis, sed pro qualitate sui, aliud signum* XX, *aliud* XL, *habere, cum Aegyptii tricenas esse partes in omnibus velint.* (Serv. *Georg.* I, 33).

„ „ „ 378. Firmic. VIII, 5—31. Срвн. Ios. Scaliger: *Notae in sphaeram barbaricam Manilii* (Poetae latini minores, ed. Lemaire, VI, p. 646).

„ „ „ 379. Manil. IV, 441—496. По таблицѣ Манилія есть сто частей несчастливыхъ противъ двухсотъ пятидесяти девяти счастливыхъ. Основанія такого неправильнаго распредѣленія нельзя отыскать, такъ какъ дурно отмѣченные градусы принадлежатъ настолько-же къ парнымъ, какъ и къ непарнымъ.

„ 183. „ 380. Firmic. IV, 16.

„ „ „ 381. Firmic. IV, 17.

„ „ „ 382. Manil IV, 308—360. Firmic. II, 4, 16.

„ 184. „ 383. См. Censorin. *De die natali*, 18.

„ „ „ 384. Превосходство планетъ надъ знаками утверждено было Халдеями, но отрицалось Египтянами. Манилій (III, 62) не рѣшителенъ; Птолемей (I, 9) старается опредѣлить свойства планетъ и знаковъ сравнительнымъ способомъ.

„ 185. „ 385. Diod. II, 30.

„ „ „ 386. См. Oettinger, статья *Planetae* въ *Realencyclopaedie* Паули.

„ „ „ 387. Firmic. II, 2.

„ „ „ 388. Слѣдующими знаками обозначаются планеты:
☉—Солнце; ⊙—Луна; ☿—Меркурій
♀—Венера; ♂—Марсъ; Z Юпитеръ.
♄—Сатурнъ. О происхожденіи этихъ знаковъ см. систему Сомеза (Salmasius, *Plinian. exercitt.* II. p. 873).

„ 186. „ 389. Какъ извѣстно, небесныя тѣла для автора *Тимея*—второстепенныя божества, создающія своихъ обитателей съ помощью доставляемыхъ Деміургомъ элементовъ.

„ „ „ 390. См. Ptolem. II, 8; III, 13. Firmic. II, 10.

Стран. 186. Прим. 391. Ptolem. I, 4. Firmic. II, 10.
" " " 392. Ptolem. I, 6; III, 6. Срвн. выше, стр. 117.
" 187. " 393. *ibid.* I, 7. Firmic. II, 7. Меркурій въ восточномъ разстояніи отъ солнца дневной, въ другой половинѣ своего обращенія ночной.
" " " 394. Firmic. II, 15. Срвн. Ptolem. I, 5. Sext. Empiric. *ibid.* 30. 40. Plut. *De Is. et Osir.* 48.
" " " 395. Firmic. II, 10. Срвн. Sext. Empir. *Ibid.* 31
" " " 396. Firmic. VI, 2—8.
" " " 397. Firm. VI, 9—15.
" " " 398. *ibid.* VI, 23.
" " " 399. *ibid.* VI, 16—22.
" " " 400. *ibid.* VI, 23.
" 188. " 401. *ibid.* II, 3. Doroth.. Sidon, *Fragm.* (ἐν οἷς χαίρουσι τόποις οἱ ἀστέρες).
" " " 402. Firmic. *ibid.* Въ составѣ нѣкоторыхъ халдейскихъ и ассирійскихъ именъ сохранились слѣды теоріи жилищъ. (Movers, Phoeniz. I, S. 166).
" " " 403. Firmic. III, 1, 2. Macrob. *Somn. Scip.* I' 21—27. Sext. Empir. *Ibid.* 34.
" " " 404. См. Barthélemy: *Remarques sur quelques médailles de l'empereur Antonin.* 1775. (Mem. de l'Acad. des Inscript. XLI, p. 501—522).
" " " 405. См. Ptolem. I, 18. Serv. *Georg.* I, 33.
" 189. " 406. Doroth. Sidon. *loc. cit.*
" " " 407. Такимъ образомъ было шесть т. н. *солнечныхъ* жилищъ, начиная отъ Льва въ нисходящемъ порядкѣ знаковъ, и шесть *лунныхъ* жилищъ, въ восходящемъ порядкѣ отъ Рака.
" " " 408. Plut. *Placit. philos.* II, 15.
" " " 409. Ptolem. IV, 9.
" " " 410. Maneth. *Apotelesm.* lib. I. Firmic. V, 3—16. Гороскопъ тѣмъ счастливѣе, чѣмъ большее число планетъ насчитывается въ собственномъ его жилищѣ (Firmic. II, 24).
" 190. " 411. Doroth. Sidon. Fragm (περὶ ὁρίων). Firmic. II, 6. Sext. Empir. *Ibid.* 37.
" " " 412. Firmic. II, 4.

Стран. 190. Прим. 413. Firmic. *ibid.*

" " " 414. Doroth. Sidon. *loc. cit.* Firmic, II, 6. Срвн. Ptolem. I, 21. Птолемей предпочитаетъ халдейскую систему (сообщаемую Дороеeемъ) египетской (излагаемой Фирмикомъ), исключая планетъ Венеры и Меркурія.

" 191. " 415. Sext. Empir. *ibid.* 38.

" " " 416. Manil, II, 724—733.

" " " 417. Ptolem. I, 19. Firmic. II, 11. Халдейская система отличается отъ египетской не только въ распредѣленіи планетъ, но и въ опредѣленіи значенія ихъ въ треугольникѣ.

" 192. " 418. По смыслу греческой миеологіи такой порядокъ установился только со времени пира Атрея, такъ какъ съ этого будто-бы времени солнце съ своими спутниками направило путь въ обратную сторону.

" 193. " 419. Firmic. III, 2. Macrob. *Somn. Scip.* I, 21. 23.

" " " 420. Doroth. Sid. *Fragm.* περὶ ὑπνωμάτων. Ptolem. I, 20. Sext. Empir, *ibid.* 35—35. Firmic. II, 3. Кульминацію Юпитера Фирмикъ помѣщаетъ въ девятнадцатомъ градусѣ Вѣсовъ. Птолемей предлагаетъ математическое основаніе только для положенія солнечныхъ центровъ; относительно планетъ онъ довольствуется произвольными отношеніями.

" 195. " 421. Sext. Empir. *ibid.* 13. Слово гороскопъ (ὡροσκόπος) имѣетъ многообразный смыслъ. Оно обозначаетъ то пунктъ, о которомъ идетъ рѣчь, то наблюдателя этого пункта, то орудіе, которымъ наблюдатель пользуется. Впрочемъ гороскопическій пунктъ иногда обозначается описательно: ὥρη, μοῖρα ὡρονόμος, ὡροσκοποῦσα. Восходящая въ гороскопѣ звѣзда называется ὡρονομῶν, ὡρονόμου τυχών.

" " " 422. Фирмикъ опредѣляетъ значеніе гороскопа въ каждомъ знакѣ (V, 1) и въ каждомъ планетномъ жилищѣ (V, 2), потомъ вліяніе каждой планеты въ каждомъ знакѣ въ моментъ гороскопа (V, 3—9). Срвн. Maneth. *Apotelesm.* lib. III (II, ed. Koechly).

" 196. " 423. Firmic. II, 23.

Стран. 196. Прим. 424. Manil. II, 774 сл. Sext. Empiric. *ibid.* 12—13 Firmic. II, 18.

" " " 425. Manil. II, 968 (*Octopos*). Sext. Empir. *ibid.* 14. Firmic. II, 17. ἀργὰ ζώδια, *pigra, dejecta.*

" 197. " 426. *Locus imperat astris* (Manil. II, 842). Срвн. начертанныя Манилiемъ, мало сходныя между собою таблицы (II, 793. 952). Firmicus (II, 19—22), Sext. Empiric. (*ibid.* 15—17).

" " " 427. Manil. II, 829—840. Манилiй, знанiе котораго подлежитъ еще сомнѣнiю, ставитъ свои четверти въ обратномъ порядкѣ въ суточномъ движенiи.

" " " 428. Firmic. III, 3—14.

" 198. " 429. См. таблицу XII *жребiевъ* у Манилiя (III, 76—159). Срвн. Firmic. IV, 10.

" " " 430. Особенно это относится къ той судьбѣ, о которой вѣрующiе въ астрологiю говорили устами Ювенала: „*si Fortuna volet, fies de rhetore consul*". (Iuven. *Sat.* VII, 197).—По словамъ Фирмика, общераспространенная теорiя всегда считаетъ средства начиная отъ гороскопа въ прямомъ смыслѣ, но знатоки дѣла считаютъ ихъ въ смыслѣ обратномъ (*ad dextram horoscopi*) для ночныхъ гороскоповъ. Впрочемъ упомянутое выше исчисленiе не есть единственный способъ опредѣлять положенiе искусственнаго гороскопа. Аннубiонъ (*Fragm.* ed. Koechly), называющiй искусственный гороскопъ собственнымъ его именемъ (ὤρη ὠρονόμος), отвѣчаетъ его слѣдующимъ образомъ: для дневныхъ рожденiй отмѣчается свѣтило-собственникъ того жилища, гдѣ находится Солнце; отъ этого свѣтила до луны разстоянiе исчисляется въ послѣдовательномъ порядкѣ знаковъ. Солнце принимается за точку отправленiя, а пунктъ прибытiя и будетъ гороскопомъ. Для ночныхъ рожденiй слѣдуетъ только Солнце замѣнить Луною.

" 199. " 431. Firmic. VI, 32. IV, 10.

" " " 432. Firmic. IV, 10.

" " " 433. Firmic. III, 15.

Стран. 199. Прим. 434. См. исчисленія по додекатеморіямъ у Manil. II, 707—722. Firmic. II, 15.

" " " 435. Firmic. IV, 10.

" 200. " 436. Firmic. II, 28. IV, 12.

" " " 437. Трудъ этотъ потерянъ. Срвн. Павла Александрійскаго περὶ οἰκοδεσποτίας (См. Ruelle, *Arch. des miss. scientif.* 1875. p. 556 сл.).

" " " 438. Firmic. II, 28. Срвн. Serv. *Aen.* IV, 653.

" " " 439. Firmic. II, 29. VI, 33—40.

" " " 440. Firmic. II, 31.

" " " 441. Отсюда это тщательное отыскиваніе временъ года, мѣсяцевъ, дней и часовъ, благопріятныхъ или неблагопріятныхъ для опредѣленныхъ дѣйствій, отсюда-же спеціальные трактаты περὶ καταρχῶν (*De actionum auspiciis*). Имѣющіеся у насъ фрагменты приписываются Максиму, Аммону, Дороѳею Сидонскому. Срвн. Maneth. *Apotelesm.* VI (III, ed. Koechly). Тевкръ Вавилонскій составилъ каталогъ приспособленій по *деканамъ*. (Psellus, ap. Westermann, *Paradoxogr.* p. 147). Руководствамъ этимъ для большаго удобства сообщалась форма *эфемеридъ, дневниковъ,* каковы были, наприм., эфемериды Петозорнса, которыми, по словамъ Ювенала, пользовались въ хорошихъ домахъ (Iuven. *Sat.* (VI, 574—581). Срвн. Aug. *Civ. Dei,* V, 7.

" 201. " 442. См. Ptolem. II, 5—9. *Anecdot. astrol.* ed. Ludwich, περὶ τῶν ἐν ταῖς ἐκλείψεσι σημείων (p. 122—125). Io Lyd. *Ostent.* 10. Изслѣдованіе затменій составляетъ часть астрологической *тератоскопіи.*

" 204. " 444. Стоицизмъ совершенно послѣдовательно выводилъ свою *палингенезію* изъ тѣхъ началъ астрологіи, по которымъ каждый „великій годъ" воспроизводитъ предыдущій. См. во Введеніи изложеніе понятій стоиковъ и роль Посейдонія, *multum astrologiae deditus* (Aug. *Civ. Dei.* V, 2).

" " " 445. Lucian. *Astrol.* 26.

" " " 446. Plin. VII, 37-123.

Стран. 205. Прим. 447. Судьба животныхъ, какъ и всего прочаго, должна быть определяема по светиламъ, и астрологи въ этомъ не расходились между собою. Однако проницательность ихъ испытывали определенiемъ отъ рожденiя судьбы животныхъ, причемъ природа клiента не открывалась. Особенно распространены были гороскопы собакъ (Aug. *Civ. Dei*, V, 7).

„ „ „ 448. Vitruv. IX, 6. Согласно эклектической системѣ моментъ зачатiя опредѣлялъ физическое здоровье, а моментъ рожденiя всѣ прочiя стороны существованiя (August. *Civ. Dei.* V, 4).

„ „ „ 449. Censorin, *De die natali.* 8.

„ 250. „ 450. Нигидiй Фигулъ обязанъ своимъ именемъ тому знаменитому сравненiю небесной сферы съ колесомъ горшечника, къ которому онъ обращался для уясненiя разницы между гороскопами, повидимому весьма сходными (August. *Civ. Dei.* V, 3.

„ „ „ 451. Cicer. *Divin.* II, 42—43. Plin. II, 6, 8. Phavorin. ap. Gell. XIV, 1. Sext. Empir. *Adv. Mathem.* V, 43—106. August. *Civ. Dei.* V, 1, 7.

„ 207. „ 452. Sext. Empir. *ibid.* 82—84.

„ 208. „ 453. См. т. IV: Исторiя репрессивныхъ законовъ противъ вѣдовства вообще.

„ „ „ 454. Cic. *Divin.* II, 48.

„ „ „ 456. Plut. *Mar.* 42.

„ „ „ 457. Propert. IV, 77. Catull. LXVI, 7. Horat. *Carm.* I, 28, 2.

„ „ „ 458. Suet. *Oct.* 95.

„ „ „ 459. Suet. *Octav.* 95. Срвн. Lucan. *Phars.* I, 639 сл.

„ „ „ 460. Virg. *Eclog.* IV. Manil. I, 11.

„ „ „ 461. Suet. *Tib.* 14.

„ „ „ 462. Suet. *Nero.* 36. *Dio Cass.* LXVI, 10.

„ „ „ 463. Tacit. *Hist.* I, 22.

„ „ „ 464. G. Boissier, *La religion romaine d' Auguste aux Antonins.* I, p. 186 (I-ere ed). Въ моемъ трудѣ я часто встрѣчался съ книгой Буассье, столь основательной по содержанiю, столь изящной по формѣ, а

въ четвертомъ томѣ сочиненія я не разъ буду ссылаться на это драгоцѣнное пособіе.

Стран. 209. Прим. 465. Capitolin. *Anton. phil.* 19.

„ „ „ 466. Spartian. *Sever.* 3. Herodian. II, 9. *Dio Cass.* LXXVI, 11. А. Кехли полагаетъ, что книги *Апотелесматики* Псевдо-Манеѳона II, III, VI (I, II, III ed. Koechly) изданы въ управленіе Септима—Севера.

„ „ „ 467. Lamprid. *Alex. Sever.* 27. Въ Миланѣ былъ „занимающійся астрологіей" М. Валерій Максимъ, *sacerdos, studiosus astrologiae.* Orelli, 1202. C. I. L. V, 5893. Разумѣется-ли подъ этимъ астрономія?

„ „ „ 468. Такъ Аммонъ (*De act. ausp.* 7) категорически замѣчаетъ, что „оракулы и сновидѣнія лгутъ подъ тропическими знаками". См. сочетаніе фульгуральнаго искусства съ астрологіей у Io. Lydus'а. *De ostentis.*

„ „ „ 469. Serv. *Aen.* I, 314. См. гороскопы Эдипа, Париса, Ѳерсита и др. (Firmic. VI, 26. 31). Гороскопъ, или *вема* міра (Firmic. III, 1), допускалъ даже предвидѣніе переворотовъ и конца міра.

„ „ „ 470. Lucian. *Astrol. Artemid.* IV, 47.

„ „ „ 471. Serv. *Aen.* XI, 51. Астрологія сдѣлалась „частью философіи" (Sid. Apoll. Carm. XXII, Praef).

„ „ „ 472. „Если божество праведно", говоритъ св. Ефремъ (*Carmin. Nisiben.* LXXII, 16), „то оно не жетъ установить свѣтилъ, назначающихъ каждому судьбу отъ рожденія, и неизбѣжно дѣлающихъ людей грѣшниками". Несомнѣнно; но подобный протестъ чувства справедливости легко можно повернуть и противъ первороднаго грѣха.

„ 210. „ 473. См. Hippolyt. *Ref. haer.* IV, 1, 2.

„ „ „ 474. Въ *Civit. Dei* (V, 1—7) и въ другихъ сочиненіяхъ (Срвн. *De Genes. ad litt.* II, 7).

„ „ „ 475. Oros. Hist. VII, 2.

„ „ „ 476. Cels. ap. Orig. *contra Cels.* I, 58.

„ „ „ 477. Срвн. афоризмъ *sapiens dominabitur astris.*

„ „ „ 478. Hippol. *Ref. haer.* IV, 1. См. т. IV: рядъ репрессивныхъ мѣръ противъ занятія вѣдовствомъ.

Стран. 210. Прим. 479. Firmic. *Mathes.* II, 33.

„ 211. „ 480. Tac. *Hist.* I, 22.

„ 212. „ 481. Hippol. *Ref. haer.* IV, 2.

„ „ „ 482. Хиромантія, о которой рѣчь впереди, построена на астрологическихъ положеніяхъ. Математическое вѣдовство такъ относится къ астрологіи, какъ ариеметика къ геометріи.

„ 213. „ 483. См. Salmasius: *De annis Climatericis.*

„ „ „ 484. Дѣленіе человѣческой жизни на седьмицы или годовыя недѣли уже упоминается въ солоновыхъ элегіяхъ. По словамъ поэта, дитяти требуется семь лѣтъ, чтобы выросло у него семь зубовъ; въ концѣ другихъ семи лѣтъ наступаетъ юность; борода появляется въ концѣ третьей седьмицы; въ четвертую седьмицу наступаетъ физическая зрѣлость; въ пятую является бракъ и семья; въ шестую умственная зрѣлость; седьмая и восьмая представляютъ пору проницательности и краснорѣчія; съ девятой начинается упадокъ, а человѣкъ, достигающій конца десятой седьмицы, умираетъ своевременно". Solon, Fragm. 27. Ed. Th. Bergk, *Lyrici Graeci.*

„ 214. „ 485. Обо всѣхъ этихъ вопросахъ см. трудъ Цензорина: *De die natali.—Androdas* сокращеніе *androdamas* (ἀνδροδάμας).

„ „ „ 486. Censorin. 17, 4.

„ „ „ 487. См. у Плинія Младшаго обращеніе Регула съ Вераніей. Ловкій присвоитель завѣщаній подходитъ къ больной съ вопросомъ о томъ, въ какой день и въ какой часъ она родилась". Получивши отвѣтъ, онъ дѣлаетъ гримасу, устремляетъ въ одну точку глаза, шевелитъ губами, дѣлаетъ движенія пальцами, вычисляетъ: ничего не выходитъ. Продержавши больную долгое время въ ожиданіи, онъ наконецъ замѣчаетъ: „ты имѣешь климатерическую эпоху, но выйдете изъ нея; а для большей убѣдительности я спрошу гару, спика, къ которому я уже часто обращался". Затѣмъ онъ тотчасъ приноситъ жертву и утверждаетъ, что

внутренности совершенно согласны съ рѣчами свѣтилъ (Plin. *Epist.* II, 20).

Стран. 214. Прим. 488. Hippol. *Ref. haer.* IV, 2. Срвн. Terentian. Maurus, *De litteris*. Kircher. *De arithmomantia Gnosticorum.*—De *Cabala Pythagorica*. 1665. E. Renan, *l'Antechrist*, p. 417. Способъ ариѳметическихъ уравненій, о которомъ рѣчь въ главѣ объ *онеройкритикѣ*, получилъ извѣстность въ новое время главнымъ образомъ благодаря сдѣланному изъ него употребленію авторомъ *Апокалипсиса*, дающимъ „цифру Звѣря". Превращеніе именъ въ числа было особенно популярно въ началѣ нашей эры; сивилльскія и апокалиптическія книги часто обращались къ нему, и вычисленія эти сильно занимали безпорядочное воображеніе гностиковъ.

„ 217. „ 489. Ibn-Kaldoun, *Prolegomenes*, trad. de Slane, p. 241.

„ 217. „ 490. Hippol. *ibid.*

„ „ „ 491. См. Ibn-Kalboun. ibid. Ң. Corn. Agrippa, *Geomantia*. 1550 etc.

„ 219. „ 492. См. выше стр. 144.

„ 220. „ 493. Быкъ представляетъ *частичный* знакъ, такъ какъ у него только верхняя часть туловища.

„ „ „ 494. Hippol. *Ref. haer.* IV, 3. Въ этомъ трудѣ можно видѣть полную галлерею типовъ, созданныхъ астрологической морфоскопіей по знакамъ зодіака, со всею безсвязностью вычисленными противорѣчіями.

„ „ „ (*) *Helenus*. Χειροσκοπικά. Suid. см. сл. χειροσκ). *Artemidor. Daldianus*, Χειροσκοπικά. Suid. см. сл. 'Αρτεμιδ). Свидѣтельство Свиды возбуждаетъ сомнѣніе, если вспомнить, какъ мало Артемидоръ пользуется хиромантіей. См. выше, стр. 144. Срвн. *Tabulae chiromanticae, lineis, montibus et tuberculis manus constitutionem hominum et fortunae vires ostendentes*. Francof. 1613. G. C. Horst. art. *Chirologie* въ Энциклопедіи Эрша и Грубера. T. XVI (1827).

Книга Вторая.

Стран. 225. Прим. 1. Трудности истолкованія внушають скептицизмъ уже гомеровскимъ героямъ.
„ „ „ 2. Hom. *Iliad.* I, 99—100.
„ „ „ 3. Hom. *Iliad.* VII, 44.
„ „ „ 4. Hom. *Odyss.* IX, 508.
„ „ „ 5. Hom. *ibid.* XI, 90—151.
„ „ „ 6. Hom. *ibid.* XX, 351—357.
„ „ „ 7. Hom. *ibid.* I, 415.
„ 226. „ 8. Hom. *ibid.* XV, 172. См. выше стр. 86.
„ „ „ 9. Hom. *Iliad.* XVI, 843 сл.
„ „ „ 10. Hom. *Iliad.* XXII, 358 сл. Срвн. Alberti, *De aegrotorum vaticiniis.* Halle, 1724.
„ „ „ 11. *quum duobus modis animi, sine ratione et scientia, motu ipsi suo, soluto et libero, incitarentur, uno furente, altero somniante* (Cic. *Divin.* I, 2).
„ 227. „ 12. *quum illi ipsi, qui ea vident, nihil divinent; ii, qui interpretantur, conjerturam adhibeant, non naturam* (Cic. Divin. II, 71).
„ 228. „ *. Онейромантика была предметомъ изложенія, изученія, споровъ множества древнихъ писателей,—почти всѣ они восточнаго происхожденія. Труды ихъ обыкновенно подъ названіемъ *Сновидьній*, или *Онейрокритикъ* въ настоящее время потеряны. Писатели эти слѣдующіе: *Епихармъ* (Tert. *De An.* 49. Срвн. Lorenz, *Leben des Epicharmus.* S. 289), *Паніазисъ* Галикарнасскій (Artemid. I, 2, 64; II, 35; Suidas, см. сл. Πανύασις), *Антифонтъ* (Cic. *Divin.* I, 20, 51; II, 70. Senec. *Controv.* 9. Diog. Laert. II, 46. Lucian. *Hist. ver.* 2. Tertull. *De An.* 46. Hermogen. (*De Ideis*, II, 7. Fulgent. *Myth.* I, 13), *Стратонъ* (Diag. L. V, 59. Tertull. *Ibid.*), *Деметрій* Фалерскій (Artemid. II, 44), *Аристандръ* изъ Телмесса (Plin. XVII, 38, 343, Plut. *Alex.* 2. Arrian. *Anabas.* II, 18. Lucian. *Philops.* 21—22. Artemid. I, 31; IV, 23), *Аполлодоръ* изъ Телмесса (Artemid. I, 79), *Фи-*

лохоръ (Tert. *ibid.*), *Хризиппъ* (Cic. *Divin.* 1, 3. Срвн. I, 20; II, 65. 70), *Антипатръ* изъ Тарса (Cic. *Divin.* II. 70. Artemid. IV, 65), *Діонисъ* Родосскій (Tert. *ibid.* Artemid. II, 66), *Кратиппъ* (Tert. *ibid.*), *Александръ* Миндскій (Artemid. I, 67; 9. 66), *П. Нигидій Фигулъ* (Io. Lyd. *De Ostent.* 15), *Гермиппъ* изъ Бейрута (Tert. *ibid.*), *Артамонъ* Милетскій (Artemid. I, 2; II, 44. Fulg. *Myth.* I, 13. Schol. Hom. *Iliad.* XVI, 854), *Аристархъ* (Artemid. IV, 23), *Аполлоній* изъ Аттала (Artemid. I, 32; III, 28), *П. Эл. Аристидъ* (Aristid. *Orat.* IV, V, VI), *Горъ* (Dio Chrys. *Orat.* XI), *Геминъ* изъ Тира (Artemid. II, 49), *Никостратъ* изъ Ефеса (Artemid. I, 2), *Фебъ* изъ Антіохіи (Artemid. I, 2; IV, 66), *Діонъ Кассій* (Dio Cass. LXXII, 23), *Серапіонъ* изъ Аскалона (Tert. *ibid.*), *Филонъ* изъ Бейрута (*Histor. Gr. Fragm.* ed. Didot. III, 35), *Паппъ* изъ Александріи (Suidas, см. Πάππος), Оставляя въ сторонѣ труды Гиппократа, Аристотеля и Галіена о сновидѣніяхъ, какъ о средствѣ медицинскаго діагноза, мы назовемъ еще слѣдующихъ древнихъ писателей:

Artemidorus Daldianus, *Onirocriticon*, libri V, ed. R. Hercher. Lips. 1864.

Astrampsychos, *Oraculorum decades* CIII, *ex cod. italic. nunc primum edidit R. Hercher.* Berol. 1863. Срвн. *Onirocritica* патріарха Никифора, Ахмета-Бенъ-Сейрима, патріарха Германа и Михаила-Палеолога.

Synesius, περὶ ἐνυπνίων (*De Insomniis*, cum Schol. Niceph. Gregor).

Macrobius, *Comment. in somn. Scipionis*, lib. II.

Нижеслѣдующіе ученые занимались этимъ предметомъ:

H. Meibomius, *De incubatione in fanis deorum medicinai causa.* 1659. *Burigny*, *sur la superstition des peuples à l'égard des songes.* 1772 (Mem. de l'Acad. des Inscript. XXXVIII, p. 74—82), *G. Leopardi*, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (Cap. V, *Dei sogni*). 1845. *F. G. Welcker*,

Incubation—Rhetor Aristides. Kleine Schriften, III, 88—114). *A. Maury*, Le sommeil et les rêves. Paris. 1863. *H. Büchenschütz*, *Traum und Traumdeutung im Alterthum*. Berl. 1868.

Стран. 228. Прим. 13. ὀνειρομαντεία—ὀνειροσκοπία—ὀνειροκριτική—ὀνειροκρισία. Мы усвоиваемъ, какъ болѣе согласное съ греческимъ произношеніемъ и не противорѣчащее нашей фонетикой, правописаніе *онейро*, а не *ониро* во всѣхъ сложныхъ съ этими словахъ.

„ „ „ 14. Религіозное вѣрованіе вполнѣ согласовалось съ этимъ: ибо не существуетъ ни одной религіи, которая не допускала бы, что наше воображеніе, какъ и наша воля, даже въ состояніи бодрствованія могутъ подвергаться дѣйствію сверхъестественныхъ существъ.

„ 230. „ 15. Hom. *Iliad*. II, 5.

„ „ „ 16. Hom. *Odyss*. XXIV, 12. *Iliad*. X, 496.

„ „ „ 17. Hom. *Odyss*. IV, 796. Naegelsbach (*Hom. Theol.* S. 184) утверждаетъ, что сновидѣнія каждый разъ создаются заново, что легенды о мѣстопребываніи сновидѣній и о воротахъ, изъ которыхъ они выходятъ, составляютъ плодъ „умозрѣній“.

„ „ „ 18. Hom. *Odyss*. VI, 13; XV, 10

„ „ „ 19. Hom. *Iliad*. XXIII, 65.

„ „ „ 20. Pausan. VIII, 42, 7.

„ 231. „ 21. Athen. *Deipnos*, XII, § 62. Anthol. Palat. *Append*. 60.

„ „ „ 22. Minuc. Felix, *Octav*. 1. См. выше стр. 33.

„ „ „ 23. Hesiod. *Theog*. 211.

„ „ „ 24. Ovid. *Metam*. XI, 633 сл.

„ „ „ 25. Lucian. *Hist. ver*. II, 32.

„ „ „ 26. Eurip. *Hec*. 70 сл.

„ „ „ 27. Eurip. *Iphig. Taur.* Schol. Hom. *Iliad*. II, 71.

„ „ „ 28. Plut. *Ser. num. vind*. 22.

„ „ „ 29. Hom. *Iliad*. II, 63.

„ 233. „ 29. Hom. *Iliad*. XXIV, 343. 345.

„ „ „ 31. Hymn. Hom. *In Mercur*., 14.

„ „ „ 32. Гермесъ называется ὀνειροπόμπος (Athen. I, 10, 6), ὑπνοῦ προστάτης (*Ibid*. I, 13), ὑπνοδότης (Eustath.

ad Odyss. VII, 138), *Sermonis dator atque somniorum* (Orelli, 1417). Попадаются статуэтки Гермеса съ символомъ сна на ногахъ, ящерицей, или съ другими спящими фигурками. (Bullet. Instit. [Rom]. 1835, p. 14).

Стран. 242. Прим. 33. Впрочемъ объ Амфіараѣ думали, что онъ научился искусству снотолкованія у Аполлона (Pausan. I, 34, 5): аполлоновь оракулъ въ Патрѣ былъ онейромантическій, а знаменитый Артемидоръ заявляетъ, что онъ написалъ свою онейрокритику по спеціальному порученію Аполлона. Упоминается о появленіяхъ Аполлона во снѣ (Artemid. II, 35. Serv. *Ecl.* VIII, 55. Schol. Nicand. *Ther.* 613).

» » » 34. Имѣется ex-voto Herculi somnialis (Orelli, 1552. 2405); Гераклъ обыкновенно являлся лично, какъ напр. у Софокла (Cic. *Divin.* I, 25).

» 234. » 35. Plut. De fac. in Orbe Lun. 26.

» » » 36. Apollod. III. 12, 6. Parthen. *Erot.* 4. Clem. Alex. *Strom.* I, p. 334.

» » » 37. Срвн. Plut. *Conviv. sept. sap.* 1. 5.

» » » 38. Hom. *Odyss.* IV, 841.

» 235. » 39. Theocr. *Idyll.* 1 сл. Mosch., II, 5. Hor. *Sat.* I, 10, 31. Ovid. *Her.* XVIII, 195. Pers. *Sat.* II, 57. Tert. *De An.* 48.

» » » 40. Theocr. XXI, 40 сл.

» » » 41. Apul. *Met.* I, 18. Tert. *De An.* 46.

» » » 42. Cic. *Divin.* I, 30. Apoll. Dysc. *Hist. comment.* 46. Plin. XVIII, 12, 118. Будучи въ воззрѣніяхъ морали всегда пиѳагорійцемъ, Платонъ совѣтуетъ строгое воздержаніе для приготовленія себя къ онейромантическому откровенію (Cic. *Divin.* I, 29).

» » » 43. Plut. *Quaest. conv.* VIII, 10.

» » » 44. Tert. *De An.* 48.

» 236. » 45. Plut. *ibid.*

» » » 46. См. выше, стр. 101.

» » » 47. Fulg. *Mith.* I, 13.

» » » 48. Bullet. Instit. [Rom.] 1862 p. 39.

» 237. » 49. Leemans, *Papyri graeci Mus. Antiqq. publ.*

Lugduni Batav. 1848. Срвн. въ *Евангельскомъ приготовленіи* Евсевія (XIV, 12) совѣтъ, чтобы увидѣть во снѣ Гекату.

Стран. 237. Прим. 50. Artemid. V, 92.

„ 238. „ 51. Объ инкубаціи у Халдеевъ см. F. Lenormant, *la Divination chez les Chaldéens*, p. 130 сл.

„ 240. „ 52. ὀνειροκρίτης, ὀνειροπόλος, ὀνειρομάντις, ὀνειροσκόπος, ἐνυπνιοκρίτης, *conjector*, *somniorum interpres*, *nocturnae imaginis augur* (Ovid. *Amor.* III, 5, 54). Ὀνειροκριτική употребляется то какъ прилагательное *онейрокритическій*, то какъ существительное *онейрокритика* (τέχνη).

„ „ „ 53. Срвн. Plin. VII, 56. 203. Diog. Laert. II, 46.

„ „ „ 54. Aesch. *Prometh.* 485.

„ „ „ 55. Plin. VII, 56, 203.

„ „ „ 56. Pausan. I, 34, 5.

„ „ „ 57. Herod. I, 78. Cic. *Divin.* I, 41. Plin. XXX, 1, 2. Arrian. *Anab.* I, 25, 7. Tert. *De An.* 46. Clem. Alex. Strom. I, p. 361 (Oxon). Euseb. *Praep. Evang.* X, 6, 6.

„ „ „ 58. Cic. *Divin.* I, 20.

„ „ „ 59. Steph. Biz. См. сл. γαλεῶται.

„ „ „ 60. Aristoph. *Telmessii.* fragm.

„ 241. „ 61. Въ гомеровскомъ языкѣ нѣтъ еще техническаго Термина ὀνειροκρίτης; но напрасно было бы искать разницы между „*онейрокритомъ*" и „*онейрополомъ*", разницы, которая не оправдывается самимъ текстомъ: ὀνειροπόλος—ὁ γέρων οὐκ ἐκρίνατ' ὀνείρους (Hom. *Iliad.* V, 149).

„ „ „ 62 Hom. *Odyss.* XX, 88.

„ 242. „ 63. Hom. *ibid.* XIX, 235—562. Hom. *Iliad.* II, 81; XII, 237. XXIV, 220. *Odyss.* II, 178. XX, 358.

„ „ „ 64. Hom. *Odyss.* XIX, 560 сл. *Virg.* *Aen.* VI, 894 (Tasso, *Herus. liber.* XXIV, st. 3). Tert. *De An.* 46. Лукіанъ (*Ver. hist.* II, 33) прибавляетъ двое другихъ дверей: желѣзныя и глиняныя.

„ „ „ 65. По мнѣнію однихъ, рогъ обозначалъ роговую оболочку глаза и вслѣдствіе того видимые призраки, слоновая кость

означала *зубы* и слѣдовательно рѣчи, болѣе обманчивыя, нежели образы. По другому, не менѣе утонченному мнѣнію, Сонъ (или Морфей) изображался съ рогомъ въ рукахъ, символомъ судьбы и способностей сновидца, тогда какъ слоновая кость означала блестящія и неосуществимыя обѣщанія (Serv. *Aen.* VI, 894.). Въ новое время старались подыскать этимологическія основанія и производили ἐλέφας отъ ἐλεφαίρεσθαι—*обманывать*, κέρας отъ κραίνειν *осуществлять* (Baur, *Symbolik*, II, p. 15).

Стран. 242. Прим. 66. Plut. *Aristid.* 27. Alciphr. *Epist.* III, 69.
„ „ „ 67. Plut. *Cato*, 3.
„ „ „ 68. Eustath. *ad Iliad.* I, 63.
„ „ „ 69. Plut. *Ibid.*
„ 244. „ 70. Isocrat. *Aeginet.* 5.
„ „ „ 71. Plut. *Alex.* 3. Artemid. IV, 80.
„ „ „ 72. См. выше, къ стр. 220 библіографич. замѣтокъ.
„ 244. „ 73. Dio Cass. LXXII, 23.
„ „ „ 74. Plin. *Epist.* III, 5, 4.
„ „ „ 75. Galen. II, p. 812. ed. Kuhn.
„ „ „ 76. Menand. *De Encom.* p. 249.
„ „ „ 77. Plut. *Plac. philosoph.* V, 2.
„ „ „ 78. Lucian, *Philop.* 21—22. Friedlaender, *Sittengeschichte Roms*, III, p. 474.
„ „ „ 79. Artemid. II, 70.
„ 245. „ 80. Artemid. IV, 20.
„ „ „ 81. Срвн. Serv. *Aen.* 840. Suidas, см. сл. Ὄνειροι.
„ „ „ 82. Artemid. I; IV, *prooem.* Macrob. *Somn. Scip.* I, 3, 4. По классификаціи Галена существуетъ три разряда сновидѣній: сновидѣнія открывающія, такія, которыя возникаютъ вслѣдствіе озабоченности человѣка, и наконецъ такія, которыя составляютъ продуктъ физическаго состоянія.
246. „ 83. Macrob. *ibid.* I, 3, 7.
„ „ „ 84. Artemid. I, 2.
„ „ „ 85. Artemid. I, 1.
„ „ „ 86. *Ibid.* IV, *Prooem.*
„ 247. „ 86. Cicer. *Divin.* II, 62.

Стран. 247. Прим. 87. Остроумная игра словъ на мѣсто этимологіи объясняла ὄνειρος черезъ τὸ ὂν εἴρει (Artemid. I, 1. Phot. *Biblioth.* 535 b, 23).

„ „ „ 88. Artemid. IV, 2.

„ 248. „ 89. Ibid. I, 6; IV, 3.

„ „ „ 90. Ibid. I, 1.

„ „ „ 91. Artemid. IV, 59. Онъ утверждаетъ даже, что „люди никогда не будутъ видѣть такихъ сновъ, которые имѣли бы отношеніе къ незанимавшимъ ихъ предметамъ" (I, 2).

„ „ „ 92. Artemid. I, 2.

„ 249. „ 93. Упоминается множество оракуловъ въ стихотворной формѣ, слышанныхъ во снѣ, между прочимъ Павзаніей (Plut. *Cimon,* 6), Сократомъ (Plut. *Criton.* p. 145), Александромъ (Plut. *Alex.* 26), Ѳивянами въ пещерѣ Трофонія (Paur. IV, 32, 5), Астихомъ, сыномъ Стратоники (Steph. Byz. см. сл. Λαοδίκεα), Лукулломъ (Suidas, см. сл. Λεύκουλλος), Елизіемъ (Plut. *Consol. Apoll.* 14) и др. См. Wolff. *De noviss. orac. aetat.* p. 3—4. *Porqhyr. de phibs. ex orac. haur.* гл. VI.

„ „ „ 94. Artemid. I, 2.

„ 250. „ 95. Ibid. I, 3; IV, 2.

„ 251. „ 96. Ibid. I, 8.

„ „ „ 97. Artemid. I, 22.

„ „ „ 98. Ibid. IV, 33.

„ „ „ 99. Ibid. I, 5. Срвн. Lucan. *Phars.* VII, 21.

„ 252. „ 100. Artemid. IV, 21.

„ „ „ 101. Ibid. I, 35.

„ „ „ 102. Ibid. II, 53.

„ „ „ 103. Ibid. IV, 65.

„ 253. „ 104. Ibid. I, 4.—αἰεὶ τοῖς μικκοῖς μικκὰ διδοῦσι θεοί. Artemid. IV, 84.

„ „ „ 105. Ibid. IV, 35.

„ „ „ 106. Ibid. IV, 1.

„ 254. „ 107. Ibid. IV, 84.

„ „ „ 108. Ibid. IV, 27.

„ 255. „ 109. Ibid. I, 12.

Стран. 255. Прим. 110. Ibid. II, 25. Срвн. Cic. *Divin.* II, 60. Трудъ Артемидора представляетъ такого рода словарь. Авторъ перечисляетъ всѣ символическіе предметы, которые имѣются въ его замѣткахъ и воспоминаніяхъ.

„ „ „ 111. Ibid. IV, 43. 47. 63.

„ „ „ 112. *Quid ergo? ad haec mediocri opus est prudentia an et ingenio praestanti et eruditione perfecta?* (Cic. *Divin.* II, 63).

„ 256. „ 113. Artemid. III, 28.

„ „ „ 114. Ibid. I, 44.

„ „ „ 115. Ibid. II, 12.

„ „ „ 116. Ibid. IV, 56.

„ 257. „ 117. Ibid. I, 20.

„ „ „ 118. См. выше стр. 98—101. 122.

„ 258. „ 119. Artemid. *ibid.*

„ „ „ 120. Ibid. III, 28.

„ „ „ 122. Ibid. IV, 24.

„ 259. „ 123. Ibid. I, 68.

„ „ „ 124. Ibid. II, 12.

„ „ „ 125. Ibid. II, 20.

„ „ „ 126. Ibid. IV, 80.

„ „ „ 127. Ibid.

„ „ „ 128. Ibid. IV, 22.

„ „ „ 129. Ibid. II, 69; IV, 72.

„ „ „ 130. Ibid. IV, 59.

„ „ „ 131. Ibid. II, 36.

„ „ „ 132. Io. Lyd. *De ostentis*, 45.

„ 261. „ 133. Artemid. II, 69, 36.

„ „ „ 134. Ibid. IV, 59.

„ „ „ 135. Ibid. I, 7.

„ „ „ 136 Ibid. II, 70. III, 28. 34. 45. IV, 24.

„ „ „ 137. Ibid. I, 11.

„ „ „ 138. Ibid. IV, 24. См. примѣненіе, впрочемъ довольно нескромное, *исопсефіи* (*πρωκτὸς= χρυσός*) въ Анѳологіи Палатинской (XII, 6).

„ „ „ 139. Artemid. IV, 23.

„ 263. „ 140. Ibid. II, 70.

„ „ „ 141. Ibid. IV, 22.

Стран. 266. Прим. 142. Срвн. Т. III: *Оракулы Асклепія.—Оракулы Сераписа.*

„ „ „ 123. См. A. Maury, *Rev. Arch.* VI, p. 144; VII, p. 257. Relig. de la Grèce Antique, II, p. 457. Какъ образецъ священной инкубаціи въ средніе вѣка, достаточно назвать излѣченія у гробницы Св. Мартина Турскаго.

„ „ „ 144. Artemid. IV, 22.

„ „ „ 145. Ibid. V, 89.

„ 267. „ 146. Ibid. IV, 22. προαστεῖον и πρόπολις тождественны по составу и по смыслу. *Propolis*, указанное сновидѣніемъ, есть смолистое вещество, съ помощью котораго пчелы сооружаютъ и закрываютъ переднюю часть своихъ помѣщеній.

„ „ „ 147. Отсюда столь частая надпись на посвященныхъ по обѣту предметахъ· ἐξ ἐγκελεύσεως θεοῦ—κατὰ κέλευσιν или κατὰ πρόσταγμα θεοῦ (C. I. Graec. 5892. 5937. 5994 и др.)—*divom monitu* (Orelli, 1790. 1872 и др. Срвн. Plin. II, 7, 5 Plin. Iun. *Panegyr.* 76. Val. Flaccus, I, 27. C. Zell, *Anleitung zur Kenntniss der röm. Inschriften.* S. 416.

„ 268. „ 148. Срвн. *Dii averrunci* у Римлянъ.

„ „ „ 149. Фульгенцій переводитъ терминъ *παράλυσις* въ этомъ смыслѣ словомъ *eventuum immutatio* (Fulg. Myth. III, 10).

„ „ „ 150. Plat. *Legg.* X, 15, p. 520.

„ „ „ 151. Schol. Soph. *Electr.* 421.

„ „ „ 152. Eurip. *Iphig. Taur.* 43 сл.

„ „ „ 153. Propert. *Eleg.* P. 29, 27.

„ 269. „ 154. Schol. Aristoph. *Ran.* 1340. 1378.

„ „ „ 155. Plut. *De supestit.* 3.

„ 270. „ 156. Am. Marc. XXI, 1, 12.

„ „ „ 157. Значеніе сновидѣній въ драматургіи Грековъ см. Girard, Le sentiment religieux en Grèce, p. 457 сл.

„ 271. „ 158. Cicer. *Divin.* II, 60 сл.

„ „ „ 159. Cic. *Divin.* II, 70.

„ „ „ 160. Ibid. II, 63.

Стран. 273. Прим. (*) *N. Fréret, Sur les oracles rendus par les ames des morts*. 1749 (Mém. de l'Acad. des Inscript). XXIII, p. 174—186.

I. C. Köhler, De origine et progressu necromantiae sive Manium evocationis ap. veteres tum Graecos tum Romanos. Lignitz. 1829.

" " " 161. νεκυομαντεία — νεκρωμαντεία — ψυχομαντεία — σκιομαντεία. Изъ *некромантіи*, понимаемой какъ *нигромантія*, возникла въ средніе вѣка *черная* магія, дѣйствовавшая съ помощью демоновъ.

" " " 162. По словамъ Зосимы, жена Стилихона Серена, преслѣдуемая гнѣвною Весталкою за похищеніе ожерелья у Кибелы, часто видѣла „то въ бодрственномъ состояніи, то во снѣ" угрожавшій ей смертью призракъ. (Zosim. V, 38).

" 273. " 163. Cyrill. adv. Iulian. X, p. 339. См. т. III: *Героическіе оракулы и оракулы мертвыхъ*.

" 274. " 164. У Эсхила появляются на сценѣ тѣни Клитемнестры, Дарія, Ериній, между тѣмъ какъ Еврипидъ въ *Орестѣ* довольствуется галлюцинаціей. См. Girard, *Le Sentiment religieux en Grèce*, p. 487.

" " " 165. Душа, говоритъ Антиклея Одиссею, „порхаетъ какъ сновидѣніе" (Hom. *Odyss*. XI, 222).

" " " 166. Терминъ ψυχομαντεῖον встрѣчается въ примѣненіи къ оракулу, дѣйствующему посредствомъ инкубаціи (Plut. *Consol. ad Apoll*. 14, 48).

" " " 167. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 316.

" 275. " 168. Hom. *Odyss*. X, 517—534 (Перев. П. Жиге (Giguet).

" " " 169. Varr. ap. Aug. *Civ. Dei*. VII, 35.

" 276. " 170. Т. е. когда очищенная такимъ образомъ *некромантія* превратилась въ *психомантію*.

" " " 171. См. выше, стр. 124.

" " " 172. Могли быть вызыванія, назначенныя для умиротворенія тѣней, но не для распросовъ о тайнахъ, невѣдомыхъ имъ при жизни. Ницшъ основательно различаетъ (ad Odyss. X, p. 152) ψυχομαντεῖα гадательныя и ψυχοπομπεῖα очистительныя.

Стран. 277. Прим. 173. Платонизмъ помогъ развить эти вѣрованія, умножая разсказы о душахъ, моментально отлетающихъ изъ своихъ тѣлъ и снова вступающихъ въ нихъ уже съ сверхъестественными знаніями. Таковы повѣствованія объ Ерѣ Армянинѣ, Гермотимѣ изъ Клазоменъ, Θеспесіи изъ Солъ, Аристеѣ изъ Проконнеса, а также привидѣнія въ состояніи экстаза Пиθагоры и Емпедокла.

„ „ „ 174. Serv. *Georg.* I, 277. IV, 503.

„ „ „ 175. Lucian. *Dial. Deor.* VII, 4; XXIV, 1. *Dial. mort.* XXIII, 3. Θеокритъ не держится ходячихъ преданій, когда душу Адониса приводятъ у него обратно Горы. Гермесъ—психопомпъ есть прирожденный проводникъ тѣней и вождь сновидѣній.

„ „ „ 176. См. Hom. *loc. cit.* Pind. *Olymp.* IX, 50. Lucan. *Phars.* VI, 519.

„ „ „ 177. Herodian. V, 92. Lucian. *Philops.* 27. Вообще магики легче вызывали душу въ томъ случаѣ, если въ ихъ рукахъ имѣлось и тѣло, а Порфирій (*Abstin* II, 47) объясняетъ самый фактъ сохраняющимся послѣ смерти родствомъ обѣихъ составныхъ частей нашего существа.

„ 278. „ 178. Theod. *Gaz. Theophr.* 24.

„ „ „ 179. Plin. XXX, 2, 18.

„ „ „ 180. Philostr. *Vit. Apollon.* IV, 16.

„ „ „ 181. Virg. *Aen.*. VI, 494. Предположенія эти содержатся и въ представленіяхъ новыхъ Грековъ о Бруколакахъ или вампирахъ. См. *B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen.* 1871.

„ „ „ 182. Cic. *in Valen.* 6.

„ „ „ 183. До насъ дошли только описанія пріемовъ некромантія, сдѣланныя поэтами (Lucan. *Phars.* VI, 420—761. Stat. *Theb.* IV, 406 сл.) и романистами (Apul. *Metamorph.* II, 28—30; Heliodor. *Aethiop.* VI, 14 сл.); однако въ поэтическихъ картинахъ, за точность которыхъ поручиться нельзя, есть не мало чертъ, принадлежащихъ дѣйствительности (Срвн. Dio. Cass. LXXVI, 15).

„ 279. „ 184. Lucan. *Phars.* VI, 770.

Стран. 279 Прим. 182. Легко было набросать образы на экранахъ, или изъ паровъ и наркотическаго дыма, которые, благодаря известному физiологическому действiю, помогали иллюзiи. См. дальше, прiемы лекаяномантiи.

" " " 186. Ихъ называли еще *engastromanteis*, *engastritai*, *gastromanteis*, *enteromanteis*, *pythomanteis*, *pythones*, а также *Eurycleis*, *Eurycleidai* по имени знаменитаго чревовещателя Еврикла, съ которымъ сравниваетъ себя Аристофанъ въ *Осахъ*. Примененiе чревовещанiя къ некромантiи было предметомъ оживленныхъ споровъ между христiанскими учеными по поводу вызова тени Самуила въ Ендоре (I, Reg. XVIII). По мненiю Оригена, тень Самуила была действительно вызвана, откуда выходило, что и святыя души безсильны противъ прiемовъ, осуждаемыхъ самою церковью. Евстаеiй антiохiйскiй, или подъ его именемъ Л. Аллачи, протестовалъ противъ этого съ негодованiемъ. По его словамъ, некроманты безъ соизволенiя божества, не могутъ вызвать даже душу муравья или клопа, а темъ более душу святаго пророка упокоившагося въ Господе. Самуилъ, котораго будто-бы виделъ Саулъ, былъ не что иное какъ злой духъ, или быть можетъ призракъ, сделанный злымъ духомъ, овладевшимъ волшебницей. Если тень явилась съ целью прорицать, то она это делала путемъ плагiата, воспользовавшись предварительно речами самого Самуила. Аллачи изложилъ по своему эти споры съ свойственною ему безпорядочною и многоглаголивою ученостью, и ради большихъ подробностей я отсылаю къ его разсужденiю (*Syntagma*, p. 415—532) о духахъ Пиеона или Евриклеяхъ и о роли ихъ въ некромантiи. (Eustath. Antioch. *Comm. in Hexam. Origenis De engastrimytho adversus Originem, item Origenis de eadem Engastrimytho: Ad Leo Allatius.* L. Allatii *De Engastrimytho syntagma* Lugdun. 1629).

" " " 187. Объ оракулахъ Гекаты см. Euseb. *Praep. Evang.*

III, 16; V, 12 и пр. и во II т. *Оракулы Геліоса и Селены*.—Срав. выше, стр. 152—152.

Стран. 279. Прим. 188. Впрочемъ леканомантія пользовалась дурною славою какъ и всѣ способы некромантіи. Иногда вызывали дѣтей, и въ народѣ ходила молва, что ихъ удушали, чтобы пользоваться духами дѣтей.

" 280. " 189. Заколдованный бассейнъ иногда возбуждалъ въ живыхъ дѣтяхъ пророческій энтузіазмъ. Апулей въ *Апологіи* (§ 42) сообщаетъ, согласно Варрону, что одинъ разъ дитя „при видѣ въ водѣ изображенія Гермеса", предсказало Траллійцамъ въ оракулѣ изъ шестидесяти стиховъ исходъ войны съ Миөридатомъ.

" 281. " 190. Hippol. *Ref. haeres.* IV, 4, 8 (*Philosophumena*, ed. Cruice).

" " " 191. Невозможно останавливаться на всѣхъ суевѣріяхъ, которыя распространялись въ области магіи. Магическая *катоптромантія* едва отличается отъ леканомантіи. Бралось зеркало, и въ немъ дитя усматривало будущее, но не глазами, которые были повязаны, а верхушкою головы, которая предварительно „заколдовывалась". Такимъ именно способомъ Дидій Юліанъ узналъ свое близкое паденіе и прибытіе Севера (Spartian. *Did. Iul.*, 7). Думали заставить говорить также головы покойниковъ (Phleg. Trall. *Mirab.* III, 50), статуи боговъ, героевъ и др. Все это исходитъ изъ той основной мысли, будто открывающіе духи могутъ быть привлечены и помѣщены въ вещественныхъ орудіяхъ съ помощью формулъ.—См. появленія божествъ въ Мараөонѣ и Саламинѣ (Herod. VI, 117; Pausan. VIII, 10, 4), появленіе Посейдона въ сраженіи между Мантинейцами и Спартанцами (Pausan. *Ibid.*), Геракла въ Левктрахъ (Xenoph. *Hellen.* VI, 4. 7), Діоскуровъ въ Стениклярѣ, въ войнахъ Мессеніи (Pausan. VI, 25, 3). Съ помощью четырехъ древнихъ героевъ Аполлонъ лично защищаетъ свой дельфійскій храмъ противъ Галловъ (Iustin. XXIV, 8. Pausan. I, 4, 4; X, 23, 2). Деметра сама убиваетъ Пирра въ Аргосѣ (Pausan. VI, 25, 3) и пр.

Нѣкоторыя изъ этихъ богоявленій были дѣломъ вѣдовства. Такъ Панъ посылаетъ вѣсть Аѳинянамъ черезъ герольда (Herod. VI, 105. Pausan. VIII, 54, 5), а Юпитеръ дважды отправляетъ посланцевъ съ своими порученіями къ Суллѣ (Augustin. *Civ. Dei*, II, 24). Перечеть всѣхъ подобныхъ фактовъ былъ бы безконеченъ. *О ѳеофаніяхъ* см. рядъ мемуаровъ аббата Фуше, изъ которыхъ пятый посвященъ *Ѳеофаніямъ языческимъ* (Mem. de l'Acad. des Inscript. XXXVI, p. 292 сл.).

Стран. 281. Прим. 192. August. *Civ. Dei*, VII, 35.

„ „ „ 193. Можно замѣтить, что въ Греціи вѣра въ чудесныя привидѣнія мало по малу ослаблялась по мѣрѣ умственнаго развитія, а впослѣдствіи подъ напоромъ восточнаго мистицизма снова безъ всякой борьбы заняла всю область разума. Уже Гомеръ представляетъ на половину свободный умъ: По его убѣжденію богоявленія были часты въ томъ героическомъ періодѣ, который онъ воспѣваетъ, но рѣдки или скорѣе невозможны въ его время. Можно даже утверждать, что отъ *Иліады* до *Одиссеи* сношенія между богами и героями становятся менѣе часты и менѣе матеріальны. Аѳина является Одиссею, но ея не замѣчаетъ Телемахъ, „потому что“, говоритъ поэтъ, „божества являются видимыми не для всѣхъ“ (Hom. *Odyss*. XVI, 161. Naegelsb. *Hom. Theolog*. S. 152 сл.). Въ классическомъ періодѣ привидѣнія составляютъ достояніе легенды и театра. Геродотъ не ручается за достовѣрность привидѣній, такъ и сихъ упоминаемыхъ имъ въ своей исторіи. Вѣра въ *богоявленія* входитъ въ силу со времени упадка и становится сновторнымъ одержаніемъ; вѣрованіе это поддерживалось и поощрялось съ одной стороны мѣстнымъ патріотизмомъ, соревнованіемъ и соперничествомъ между религіями, а съ другой все болѣе и болѣе усиливавшимся невѣжествомъ, подавлявшимъ научное настроеніе мысли. Каждый городъ гордится тѣмъ, что его посѣщаютъ боги и герои, что они даютъ совѣты, оказываютъ защиту. Наконецъ подъ вліяніемъ легко-

вѣрія воображеніе создаетъ документы для панегиристовъ и доказательства для полемики. Такъ наприм. апостолы Павелъ и Варнава въ городѣ Листрѣ были приняты за Зевса и Гермеса (*Act. Apostol.* XIV, 11). Въ *Римской исторіи* Діона Кассія можно найти невѣроятную дерзость того „генія, который назывался Александромъ Македонскимъ:" онъ произвелъ сильный шумъ съ своимъ отрядомъ изъ четырехсотъ фанатиковъ въ Мезіи и Θракіи, при чемъ вездѣ былъ принимаемъ военными и гражданскими властями, потомъ ночью возвратился подъ землю подлѣ Халкедоніи. Случилось это въ царствованіе Геліогабала, и историкъ, будучи не увѣренъ въ томъ, что это духъ Александра, весьма далекъ однако отъ подозрѣнія, что здѣсь дѣло идетъ объ обманщикѣ съ плотью и кровью.

Стран. 285. Прим. 194. ὄσσα—ὀμφή—αὐδὴ θεοῦ—φήμη θεῶν (Hom. *Il.* II, 93. *Odyss.* I, 282; XXIV, 418). См. о значеніи гомеровскихъ выраженій у Doederlein, *Homer. Glossarium.* — Naegelsb. *Homer. Theologie* стр. 128. Само собою разумѣется, что умственная дряхлость въ періодъ упадка снова возвращаетъ чудесные *голоса*, доступныя внѣшнему чувству. Именно такой голосъ возвѣстилъ во время Тиберія смерть великаго Пана (Plut. *Defect. Orac.* 16), т. е. по христіанскому толкованію Господа—Христа, или тотъ, который однажды прокричалъ Пиѳагорѣ, переходившему рѣку Нессъ или Кавказъ: *Здравствуй, Пиѳагора!* (Aelian. *Var. Hist.* II, 27. Iamblich. *Vit. Pithagor.* 28).

„ „ „ 195. Herod. IX, 100.

„ „ „ 196. См. выше, стр. 301 сл.

„ „ „ 197. Hom. *Iliad.* XIX, 408.

„ „ „ 198. См. выше, стр. 127—132.

„ „ „ 199. Hesiod. *Theog.* 32.

„ „ „ 200. Срвн. выше, стр. 42 сл. платоновскую градацію *маній*, гдѣ поэтическая манія благороднѣе и сознательнѣе пророческой.

Стран. 285. Прим. 201. Pausan. II, 31, 3.
„ „ „ 202. Plut. *De poes. Homer.* 212.
„ „ „ 203. Lobeck. *Aglaopham.* p. 216.
„ 288. „ 204. Срвн. Pindar. *Pyth.* IV, 8 и въ т. III. *Дельфійскій оракулъ.*
„ 289. „ 205. χρησμολογία — μαντική ἐκ θεος, ἐνθουσιαστική, θεσπιῳδός. Орудія этого откровенія названы θεοφόρητοι — θεοφορούμενοι - θεόληπτοι — θεόπνευστοι — ἔμπνευστοι — πεπνυμένοι — κάτοχοι ἐκ θεοῦ — ἐνθουσιαστικοί и существительными: θεσπιῳδοί — χρησμολογοι. Здѣсь невозможно исчерпать весь списокъ синонимовъ; за подробностями мы отсылаемъ къ лексиконамъ (Pollux, Onom. 1, 15—18). Латинскій языкъ можетъ только съ помощью описанія выразить чуждую ему мысль. Онъ употребляетъ общіе термины: *vaticinatio — divinatio per furorem, deo plena, vaticinatrix furor divinus*, или же переводитъ греческія прилагательныя: *(vates) arrepti spiritu, mixti deo, qui deo potiuntur*, или въ болѣе широкомъ смыслѣ *fanatici, lymphatici* (νυμφόληπτοι).
„ „ „ 206. См. т. II: *хресмологи и сивиллы.*
„ „ „ 207. Цицеронъ цитуетъ стихи нѣкоего поэта (*Divin.* II, 56), подтверждающіе это первенство, признанное впрочемъ вообще: *O sancte Apollo, qui umbilicum certum terrarum obsides Unde superstitiosa primum saeva evasit vox fera.*
„ 290. „ 208. Σεμέλη тождественно θεμέλη, т. е. Землѣ, опорѣ и основанію всего существующаго (Appolod. ap. Io. Lyd. *Mens.* IV, 38. Welcker, *Griech. Götterlehre*, 1, S. 436). Такимъ образомъ Вакхъ есть произведеніе земли, увлажненной датдемъ.
„ „ „ 209. Philochor. *Fr.* 22—23 (*Fragm. Histor. Graec.* ed. Müller, I, p. 387). и пр. См. C. Boetticher, *Das Grab des Dionysos.* Berl. 1858, и ниже т. III: *Дельфійскій оракулъ.*
„ „ „ 210. Plut. *Quaest. Graec.* 12.
„ „ „ 211. Діонисъ происходитъ изъ этой мѣстности настолько, насколько онъ есть божество греческое, Зевсъ

изъ Нисы. Нельзя отрицать, что онъ принадлежитъ къ одному источнику съ ведійскою *Сомою*, и что культъ его, вынесенный изъ крайняго востока, былъ преобразованъ новымъ вторженіемъ азіатскаго духа, отличавшаго фригійскій культъ Сабація. Срв. F. Lenormant. art. *Bacchus*. Dict. des antiquités de Darember et Saglio).

Стран. 290. Прим. 212. Herod. II, 52.

„ „ „ 213. Россъ (*De Baccho Delphico*. Bonn. 1865) полагаетъ, что культъ Діониса принесенъ въ Дельфы Ѳракійцами, и что, будучи оттѣсненъ во время господства Ахейцевъ и Дорянъ, онъ распространенъ былъ снова въ VII в. дельфійскими жрецами, въ то время обратившимися къ идеямъ орфиковъ.

„ „ „ 214. Позже разсказывали объ Аполлонѣ, что, убивши змѣю Пиѳона, онъ бѣжалъ черезъ Ѳессалію до самой Темпейской долины, и что оттуда онъ возвратился очищенный, чтобы отъ Ѳемиды получить даръ прорицанія. Подъ легендой скрывается подлинная исторія. На самомъ дѣлѣ Аполлонъ возвратился изъ глубины Ѳессаліи съ Дорянами и съ ихъ помощью сдѣлался обладателемъ мѣстности, въ которую онъ такъ стремился.

„ 292. „ 215. См. т. III: *Дельфійскій оракулъ*.

„ „ „ 216. См. т. III: *Оракулы Діониса*.

„ „ „ 217. Schol. Pindar. *Argum. Pyth.*

„ „ „ 218. Aesch. *Fragm.* 411. Euripid. *Fragm.* 480. Пиѳо попадается среди гіадъ, кормилицъ Діониса (Serv. *Georg.* I, 138). Anacr. XLII, 2. Въ изданіи Вейзе λυροπαίγμων замѣнено φιλοπαίγμων.

„ „ „ 219. Brunck, *Analect.* II, p. 517. Срвн. Діонисъ Мусагетъ и пѣвецъ (μελπόμενος): Pausan. I, 24.

„ „ „ 220. Macrob. *Saturn.* I, 18, 2—3.

„ „ „ 221. Въ исторіи оракула сохранились даже слѣды антагонизма между Діонисомъ и Аполлономъ. Разсказывали, что, когда Пенѳей былъ разорванъ Менадами, служительницами Вакха, то Пиѳія велѣла похоронить его и чтить какъ героя (Pausan. II, 2, 6).

Стран. 293. Прим. 222. Діонисъ самъ испыталъ, благодаря враждовавшей съ нимъ Герѣ, то состояніе безумія, которому онъ подвергалъ другихъ, своихъ враговъ (Apollod. III, 5, 1). Излѣченъ онъ былъ отъ этой болѣзни Кибелою. Въ свою очередь Вакхъ поражаетъ умопомѣшательствомъ дочерей Миніи, Пройта, или, чтобы наказать Пенѳея, собственныхъ Менадъ, которыя и разрываютъ Пенѳея въ куски.

» » » 222. Это взаимное тяготѣніе вакхическаго безумія и вѣдовства не скрылось отъ Еврипида: τὸ γὰρ βακχεύσιμον καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει (Euripid *Bacch.* 291). Уже авторъ *Гимна къ Гермесу* съ цѣлью обозначить особенный видъ пророческаго опьяненія, производимаго на Ѳріи медомъ, говоритъ: ὅτε μὲν θυίωσιν, когда онѣ безумствуютъ подобно Ѳріадамъ."

» » » 223. О. Мюллеръ присвоиваетъ треножникъ культу Діониса; но предположенія его, высказанныя въ трехъ трактатахъ (*De tripode Delphico*, 1820. *Ueber Die Tripoden*, I—II, 1820—1825) вообще оказываются мало основательными. См. краткое объясненіе Жирара Le Sentiment religieux en Grèce, p. 247 сл.

» 294. » 224. Первая Пиѳія носила символическое имя Фемонои (Φημονόη), т. е. „голосъ разума".

» » » 225. См. т. II: *Оракулы Діониса и Плутона.*

» 295. » 226. Въ *Гимнѣ къ Аполлону* легко различаются двѣ части, которыя можетъ быть принадлежатъ не одному и тому же лицу и различнымъ временамъ. Первая часть (ст. 1—178) представляетъ восхваленіе Аполлона Делійскаго, и ее должны были пѣть на какимъ нибудь общеіонійскомъ праздникѣ на Делѣ; вторая часть (ст. 179—546) есть прославленіе культа Пиѳійскаго Аполлона, соперничавшаго съ делійскимъ.

» » » 227. Исключеніе представляетъ выше упомянутый намекъ на опьяненіе Ѳріи (р. 357), опьяненіе, напоминающее скорѣе физіологическое состояніе, нежели воплощеніе особаго духа. Ѳріи подобно душамъ покойниковъ прорицаютъ съ помощью внутренней способ-

ности, лишь только питаніе доводитъ силы ихъ до экзальтаціи.

Стран. 296. Прим. 228. Срвн. Pindar. *Pyth.* IV, 6 сл. Aesch. *Eumen.* 7 сл.

„ „ „ 229. Herod. V, 92.

„ „ „ 230. Herod. I, 65.

„ „ „ 231. См. O. Müller, *Die Dorier*, I_2. p. 135. C. W. Göttling. *Ueber die vier lykurgischen Rhetren* (Gesamm. Abhandl. I, S. 317—352).

„ „ „ 232. „Часто полагаютъ", говоритъ О. Миллеръ„ что первоначально ретры были составлены въ стихотворной формѣ и пѣлись молодежью; но предположеніе это имѣетъ противъ себя неопровержимое свидѣтельство, соонасно которому Терпандръ изъ Антипатръ, столь прославленный Спартанцами музыкантъ, первый переложилъ ихъ въ лирическій ритмъ (ἐμελοποίησε). C. W. Goettling (op. cit. p. 326) поддерживаетъ противоположное мнѣніе. Мысль Плутарха онъ считаетъ личнымъ его мнѣніемъ, оспариваемымъ и опровергнутымъ другими писателями; онъ полагаетъ также, что текстъ ретръ, составленныхъ не во время Ликурга, былъ сильно искаженъ въ этотъ длинный промежутокъ времени. Такъ какъ ни одно изъ этихъ объясненій не имѣетъ за себя достовѣрныхъ свидѣтельствъ, то лучше всего придерживаться текстовъ.

„ 297. „ 233. Древніе писатели наперерывъ другъ передъ другомъ повторяютъ съ нѣкоторыми измѣненіями этотъ знаменитый анекдотъ. См. Plutarch. *Solon,* 4. Diog. Laert. I, 27—32. Valer. Maxim. IV, 1, 17. Schol. Aristoph. *Plutus*. 9. *Equit.* 1016. Треножникъ согласно легендѣ *былъ* сдѣланъ Гефестомъ, переданъ имъ Пелопу, отъ него перешелъ къ Менелаю и брошенъ былъ въ море Еленою или ея похитителемъ. Одни помѣщали его въ Дельфахъ другіе въ Ѳивахъ Милетѣ; потому и помѣщали треножникъ вездѣ, что въ дѣйствительности не было его нигдѣ.

„ 299. „ 234. Трактатъ этотъ носилъ заглавіе: *Почему Пиѳія не произноситъ болье оракуловъ въ стихахъ.*

Стран. 300. Прим. 235. Каковъ бы духъ этотъ ни былъ Жрецы Аполлона старались божество свое сдѣлать единственнымъ вдохновителемъ пророковъ, но ученіе ихъ принимаемо было не всегда и не вездѣ. Сулла извѣщается о предстоящей побѣдѣ рабомъ, вдохновленнымъ какой-то мало извѣстной богиней. Енio (Plut. *Sylla*, 27).

„ „ „ 236. μαίνεσθαι, откуда μανία и μανική. Умопомѣшательство, безуміе, эпилепсія были въ одинаковой степени результатами одержанія человѣка различными божествами, или геніями (κατέχεσθαι ἐκ θεοῦ).

„ „ „ 237. Pindar. *Olymp.* VI, 66. Рѣчь идетъ объ Iамѣ, которому отецъ Аполлонъ даруетъ двойное сокровище: τησαυρὸν δίδυμον—μαντἐοσύνας, τόκα μὲν φωνὰν ἀκούειν—ψευδέων ἄγνωστον....

„ 301. „ 238. Plat. *Phaedr.* §§ 47. 48. *Tim.* p. 47 и см. выше, стр. 42. Платоновская теорія была безъ всякихъ измѣненій примѣнена въ христіанской теологіи къ одержанію демономъ.

„ „ „ 269. *и дал.* (*см.* 239. *и дал.*). Plut. *Pyth. Orac.* 7. 21.

„ „ „ 270. Plut. *Def. orac.* 9.

„ 302. „ 271. Здѣсь мы безразлично употребляемъ названія Кассотиды и Касталіи; отличительныя свойства каждаго источника мы отмѣтимъ впослѣдствіи (Т. III, *Дельфійскій оракулъ*).

„ 304. „ 272. Jamblich. *Vit. Pythag.* 91.

„ 306. „ 273. „Надувательство и фиглярство", замѣчаетъ Страбонъ (X, 3, 23), „граничили съ восторженностью, богослуженіемъ и прорицательствомъ". Срвн. Plut. *Def. Orac.* 46.

„ „ „ 274. Срвн. *Act. Apostol.* XVI, 16.

„ „ „ 275. Послѣ Порфирія (см. выше, стр. 72. сл.) I. Филопонъ, Макс. Плавуда, Ст. Евгубинъ и I. Опсопой: *Oracula metrica Iovis, Apollons etc.* 2 éd. Paris, 1607. *Oracula magica Zoroastris etc.* Paris. 1607. Срвн. Р. Фолькманъ, *Zur Orakel-Literatur* (Iahrb. Philologie. 1858. S. 868—876).

Заключеніе.

Стран. 308. Прим. 1. См. выше, стрр. 61. 203. 221—223. 228. Та мысль, что современный міръ живетъ до сихъ поръ античною мудростью, проводится въ замѣчательныхъ изслѣдованіяхъ о началахъ христіанства Е. Аве (Havet), одного изъ остроумнѣйшихъ и честнѣйшихъ писателей нашего времени. E. Havet. *Le christianisme et ses origines*. Tome. I. II. *L'Hellénisme*. 2-me édit. Paris. 1873).

Общая библіографія.

Сочиненія спеціальныя, относящіяся къ частнымъ вопросамъ, поименованы особо, въ началѣ каждой главы. Звѣздочка обозначаетъ потерянныя сочиненія.

* *Philochorus*, περὶ μαντικῆς, lib. IV (Plut. *De Pyth. orac.* 19 и др. *Fragm. histor. graec. I.* p. 415—417. ed. Müller-Didot).

* *Chrisippus*, περὶ μαντικῆς (Cic. *Divin.* I, 3. Diog. Laert. VII, 149). περὶ χρησμῶν (Cic. *Divin.* I, 19 и др.).

* *Sphaerus*, περὶ μαντικῆς (Diog. Laert VII, 178).

* *Diogenes Seleucianus* (Babylonius) περὶ μαντικῆς, lib. I. (Cic. *Divin.* I, 3).

* *Antipater Tartensis*, περὶ μαντικῆς, lib. (Cic. *Ibid.*)

* *Mnaseas*, περὶ χρησμῶν. *Schol*, Pind. *Olymp.* II, 70. Schol. Hesiod. *Theog.* 117).

* *Posidonius*, περὶ μαντικῆς, lib. V (Cic. *ibid.* Diog. Laert. VII, 149).

M T. Cicero, *De Divinatione*, lib. II..

* *Plutarchus*, περὶ μαντικῆς (Stob. *Florileg. LX*, 10)

* *(Pseudo) Mopsus*, περὶ μαντικῆς (Clem. Alex. *Stromat.* I, 133).

* (*Pseudo*) *Epimenides*, περὶ χρησμῶν (*Fragm. histor. graec.* II, p. 21, ed. Müller-Didot).

* *Porphyrius*, περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (См. ниже; стр. 71).

Theodoretus, Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων. (X: περὶ χρησμῶν ἀληθινῶν τε καὶ ψευδῶν).

Anonymus, περὶ χρησμῶν καὶ θεολογίας Ἑλλήνων φιλοσόφων (Mss. XVI в. упоминается Д. Фолькманомъ, *Iahrb.* für *Philol.* 1858. p. 870).

N. Leonicus Tomaeus, *Tryhontus*, *sive dialogus de divinatione*, ap. G. Valla. Venet. 1524.

A. Niphus, *De Auguriis*, lib. II. 1531 (ap. Graev. *Thesaur. antiqu. rom.* V, p. 324—362).

Coelius Calcagninus, *De oraculis* (упоминается Фоссомъ и Ванъ-Даленъ).

Casp. Peucerus, *De variis divinationum generibus.* Wittemb. 1572. 1580. Servestae, 1591.

H. Zanchius, *De divinatione tam artificiosa quam artis experta, cum Thomae Ernsti astrologia divinatrice.* Hanovr. 1610.

Boissardus, *De divinatione et magicis praestigiis.* Oppenh. 1615.

I. C. Bulengerus, *De sortibus de auguriis et auspisiis, ominibus, prodigiis, de terrae motu et fulminibus.* Lugdun. 1621 (ap. Graev. *Thes.* V, p. 361—542). *De oraculis et vatilus liber.* Lugdun. 1621 (ap. Gronov. *Thes. graec. antiqu.* VII, p. 6—50).

I. Ant. Venerius, *De oraculis et divinatonibus antiquorum*, Basil. 1628.

Moerius, *De oraculorum ethnicorum origine.* Lips. 1660.

Io. M. Maraviglia, *Pseudomantia veterum et recentiorum explosa.* Venet. 1662.

Chr. Bunsovius, *Diss. de oraculis.* Francof ad Viadr. 1668.

D. Classenius, *De oraculis gentilium.* Helmst. 1673.

P. Scheiblerus, *De oraculis.* Wittemb. 1679.

Chr. Wittich, *De oraculorum divinorum veritate et gentilium falsitate.* Lugdun. Batav. 1682.

Van Dale, *De oraculis veterum ethnicorum.* Amstelod. 1683, 2 ed. 1700. *De falsis prophetis.* Amstelod. 1696.

Fontenelle, *Histoire des oracles.* Paris. 1687.

Io. Chr. Landgravius, *Exercitationes duae de oraculis gentilium.* 1688.

Morathius, *De oraculis gentilium.* Ienae. 1692.

Musardus, *Historia deorum falidicorum, vatum, sibyllarum, phoebadum apud priscos illustrium; cum eorum iconibus. Praeposita est dissertatio de divinatione et oraculis.* Colon. Allobrog. 1614.

A. G. Müller, *De oraculorum circa nativitatem Christi silentio*. Lips. 1702.

H. Stidsbergius, *De oraculorum ethnicorum origine*. Londin. Scanorum. 17\6.

P. Baltus, *Réponse à l'histoire des oracles de M. Fontenelle*. Strasb. 1708.

Simon, *Les Présages*. 1714 (Hist. de l'Acad. des Inscript. I, 54 сл.).

O. Borrichius, *Dissertatio de oraculis antiquorum*. Hafniae. 1715.

P. Ekermannus, *De principio et fonte oraculorum*. Upsal. 1741.

I. B. Koppe, *Vindiciae oraculorum a daemonum aeque imperio ac sacerdotum fraudibus*. Gotting. 1774.

Christmann, *Allgemeine Geschichte der vornehmsten Orakel*. Bern. 1780.

Blühdorn, *De oraculorum graecorum origine et indole*. Berol. 1791.

Guarana. *Oracoli, auguri, aruspici, sibille, indovini della religione pagana, tratti dai antichissimi monumenti*. Venezia. 1794.

Clavier, *Memoires sur les oracles des anciens*. Paris. 1818.

E. Salverte, *Des sciences occultes*. Paris. 1829. 3 me édit. съ предисл. E. Littré. Paris. 1856.

Voelcker, *die homerische Mantik, oder Wesen u. Ursprung v. griechischen Mantik überhaupt* (Allgem. Schulzeitung. 1831).

H. Wiskemann, *De variis oraculorum generibus apud Graecos*. Marpurgi. 1835.

P. Van Limburg-Brouver, *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs* (*Les oracles*, VI, 2—179). Groning. 1840.

R. Pabst, *De diis Graecorum fatidicis*. Bernae. 1840.

Mezger, *Divinatio*, въ *Paulys—Realencyclopaedie*. II, стр. 1113—1185. Stuttgart. 1842.

Gratien de Semur, *Traité des erreurs et des préjugés*. Paris, 1843.

G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*. (Посмертное сочинение. Paris. 1845).

A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, II, ch. XIII: *La divination et les oracles*.

K. G. Hermann, Lehrbuch d. griechischen Antiquitäten. II,[2] (1858) §§ 37—41.

G. F. Schoemann, Griechische Alterthümer II,[3] (1863). § 10. *Die Mantik* (стр, 266—297).

Schneider, Die Divinationen der Alten, mit besonderer Rück sicht auf die Augurien der Römer. Schulprogr. Löthen. 1862.

E. Curtius, Die hellenische Mantik, Festrede zur akademischen Preisvertheilung zu Göttingen, 4 jun. 1864.

L. H. de Fontaine, De divinationis origine et progressu, Rostock, 1867.

(Диссертація Абрама Базеви, *Sul principio universale della divinazione.* Firenze. 1871; *La divinazione e la scienza.* Firenze. 1876. вовсе не занимаются религіознымъ вѣдовствомъ; рѣчь идетъ въ нихъ о теоріи познанія лейбницевыхъ монадъ, которыя, по мнѣнію автора, гадаютъ между собою, по *знакамъ* наложеннымъ на нихъ Богомъ).

Ph. Koenig, Das Orakelwesen im Alterthum. Schulprogr. Crefeld 1871.

Frederika Hoffmann, Das Orakelwesen im Alterthum. Stuttgart, 1877.

Уважаемые читатели! Уважаемые авторы!



Наше издательство специализируется на выпуске научной и учебной литературы, в том числе монографий, журналов, трудов ученых Российской академии наук, научно-исследовательских институтов и учебных заведений. Мы предлагаем авторам свои услуги на выгодных экономических условиях. При этом мы берем на себя всю работу по подготовке издания — от набора, редактирования и верстки до тиражирования и распространения.

Среди вышедших и готовящихся к изданию книг мы предлагаем Вам следующие:

Серия «Академия фундаментальных исследований: история»

Новосадский Н. И. **Элевсинские мистерии: Исследование в области древнегреческих мистических культов.**
Хвостов М. М. **История Греции: Курс лекций.**
Аландский П. И. **История Греции.**
Лурье С. Я. **Геродот.**
Бузескул В. П. **Перикл: Личность, деятельность, значение.**
Петрушевский Д. М. **Общество и государство у Гомера.**
Гончарова Т. В. **Эпикур.**
Гончарова Т. В. **Плутарх.**
Кончаловский Д. П. **Аннибал.**
Стрельцов А. А. **Врачи у древних римлян: Эпиграфические очерки.**
Уколова В. И. **Античное наследие и культура раннего Средневековья.**
Уколова В. И. **«Последний римлянин» Боэций.**
Алфионов Я. И. **Император Юлиан и его отношение к христианству.**
Сперанский Н. В. **Ведьмы и ведовство.**
Канторович Я. А. **Средневековые процессы о ведьмах.**
Канторович Я. А. **Процессы против животных в Средние века.**
Иванцов-Платонов А. М. **Ереси и расколы первых трех веков христианства.**
Гарнак А. фон. **Сущность христианства.**
Герье В. И. **Франциск: Апостол нищеты и любви.**
Штраус Д. Ф. **Старая и новая вера: Христиане ли мы еще?**
Делич Ф. **Библия и Вавилон.**
Луначарский А. В. **Введение в историю религии: В 6 популярных лекциях.**
Филиппсон М. **Религиозная контрреволюция в XVI веке.** Кн. 1–3.
Пругавин А. С. **Религиозные отщепенцы: Очерки современного сектантства.**
Пругавин А. С. **Старообрядчество во второй половине XIX века.**
Миронов А. М. **История античного искусства.**
Миронов А. М. **Альбрехт Дюрер: Его жизнь и художественная деятельность.**
[illegible] **Средневековые реформаторы.** Кн. 1, 2.
Суворов Н. С. **О церковных наказаниях: Опыт исследования по церковному праву.**
Суворов Н. С. **Средневековые университеты.**
Жид П. **Гражданское положение женщины: С древнейших времен.**
Эйкен Г. **История и система средневекового миросозерцания.**

По всем вопросам Вы можете обратиться к нам:
тел. +7 (499) 724-25-45 (многоканальный)
или *электронной почтой* URSS@URSS.ru
Полный каталог изданий представлен
в *интернет-магазине*: http://URSS.ru

Научная и учебная литература

Огюст БУШЕ-ЛЕКЛЕРК
(1842–1923)



Французский историк и филолог-классик, специалист по истории Древней Греции и Рима. Родился в департаменте Уаза (Пикардия), в семье крестьянина. Учился в духовных семинариях Бове и Парижа. Работал домашним учителем; преподавал в средних школах историю и немецкий язык. В 1872 г. защитил докторскую диссертацию о понтификах в Древнем Риме. В 1873–1878 гг. — профессор античной литературы на философском факультете университета Монпелье. С 1879 г. преподавал на факультете искусств Парижского университета. В 1887 г. награжден орденом Почетного легиона. В 1898 г. избран действительным членом Академии надписей и изящной словесности.

Огюст Буше-Леклерк стал одним из первых ученых, проводивших серьезные научные исследования по вопросу о роли астрологии в культуре. Наряду с известным французским астрономом К. Фламмарионом и выдающимся русским антиковедом Ф. Ф. Зелинским он полагал, что подъем интереса к астрологии во времена Ренессанса был последним и что эта «лженаука» окончательно умерла в результате открытий в астрономии и физике и уже никогда не сможет возродиться. Помимо фундаментального труда о гадании в эпоху Античности (1879–1882), книг по истории римской (1897) и греческой (1899) астрологии, он написал солидные работы по истории эллинизма: о царских династиях Птолемеев (1903–1907; в 4 т.) и Селевкидов (1913–1914; в 2 т.). Им также были написаны монографии по предметам древнего греко-римского быта, переведены на французский язык труды выдающихся немецких историков Э. Курциуса («История Греции»; 1880–1883, в 6 т.), И. Г. Дройзена («История эллинизма»; 1883–1885, в 3 т.), Г. Ф. Герцберга («История Греции под властью римлян»; 1887–1890, в 3 т.).

11122 ID 157712





E-mail: URSS@URSS.ru

Каталог изданий в Интернете: http://URSS.ru

URSS НАШИ НОВЫЕ КООРДИНАТЫ

ТЕЛЕФОН/ФАКС (многоканальный) +7(499)724-25-45

117335, Москва, Нахимовский пр-т, 56